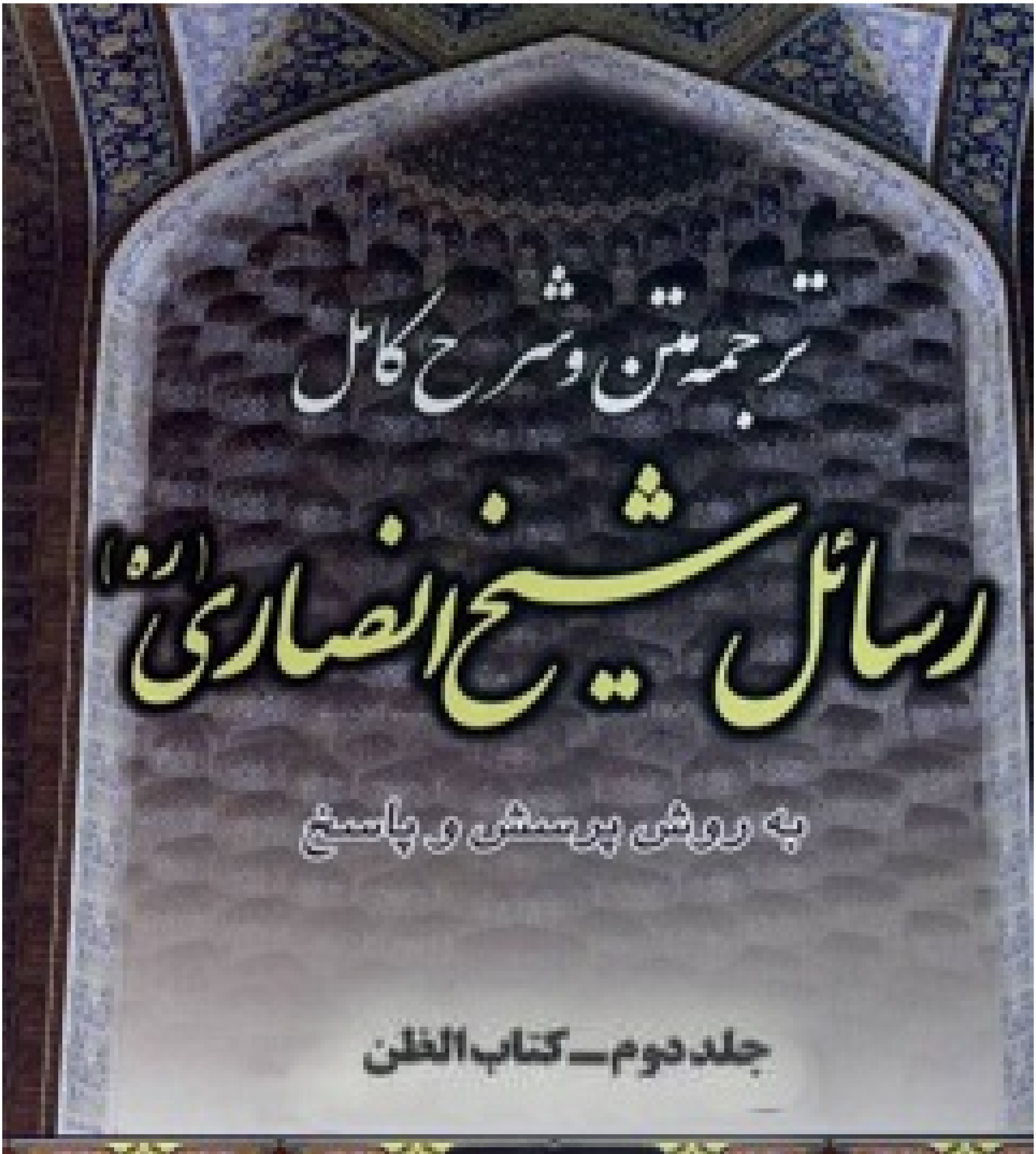

ترجمه متن و شرح کامل
رسائل شیخ انصاری (ره)
به روش پرسش و پاسخ
جلد دوم ـ کتاب الظن
استاد سیفی

بسم الله الرحمن الرحیم

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع.- ج.۳. کتاب‌الظن : المقصدالثانی.- ج.۴ کتاب‌الظن.- ج.۵. کتاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصدالثالث فی‌الشکک تنبیهاه البرائه - اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

اشاره

المقصد الثانی:

فی الظن

و الکلام فیه یقع فی مقامین:

أحدهما فی امکان التعبد به عقلا

و الثانی فی وقوعه عقلا او شرعا

مقصد دوّم در تبیین ظن و احکام آن

اشاره

و سخن درباره ظنّ در دو مقام واقع می‌شود:

۱- در امکان تعبّد و اعتماد به آن از نظر عقلی

۲- در اثبات وقوع تعبد به ظنّ از نظر عقل و شرع

ص: ۶

متن:

المقام الأوّل امكان التعبّد بالظنّ

امّا الاوّل، فاعلم أنّ المعروف هو امكانه. و يظهر من الدليل المحكيّ عن ابن قبة، فی استحالة العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظنّ، فانّه استدلّ على مذهبه بوجهين: «الاوّل: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد فی الاخبار عن النبیّ صلّى اللّه عليه و آله لجاز التعبّد به فی الاخبار عن اللّه تعالى، و التالی باطل اجماعا.

الثانی: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، اذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيّته حراما و بالعكس».

و هذا الوجه- كما ترى- جار فی مطلق الظنّ، بل فی مطلق الأمارة الغير العلميّة و ان لم يفد الظنّ.

ترجمه:

مقام اوّل امكان تعبّد به ظنّ

اشاره

پس بدان، معروف و مشهور (ميان اصوليين) ممكن بودن اعتماد و تعبد به ظنّ است.

لكن از دليلی كه از ابن قبه، در محال بودن عمل به خبر واحد حكايت شده، عموميّت منع و استحاله عمل نسبت به مطلق ظنّ پديدار می‌شود و اختصاصی به خبر واحد ندارد.

او برای اثبات مدّعايش (عموم منع و كليّت استحاله) به دو وجه استدلال نموده است.

دليل اوّل: اگر تعبّد و اعتماد به خبر واحد در اخبار از پيامبر صلّى اللّه عليه و آله جايز باشد، تعبد به خبر واحد در اخبار از حضرت حق‌تعالى نيز جايز خواهد بود. و حال آنكه به اجماع علما تالی باطل است.

دليل دوم: عمل به خبر واحد باعث حلال شدن حرام و حرام شدن حلال است، زيرا از حرام بودن آنچه را وی به حلال بودنش خبر داده در امان نيست و بالعكس.

و اين وجه (دليل دوّم) چنانكه ملاحظه می‌كنيد در مطلق اماره غير علمی جاری است (نه اينكه اختصاص به خبر واحد داشته باشد).

ص: ۷

تشریح المسائل

* در مقصد دوّم بحث پیرامون چه امری است؟

پیرامون قواعد و دستورالعملهای ظنّ و امارات ظنّیه.

* در رابطه با ظنّ به احکام در چه مقاماتی بحث می‌شود؟

در دو مقام از جمله: ۱- امکان تعبّد به ظنّ، ۲- وقوع تعبّد به ظنّ.

* مراد از بحث در مقام امکان تعبّد به ظنّ چیست؟

این است که: آیا تعبّد به خبر واحد ممکن است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا امارات ظنّیه در حقّ ما حجّت می‌باشد یا نه؟

* مراد از تعبّد در اینجا چیست؟

استناد عملی که بر اساس اماره انجام می گیرد، به خداوند.

* مراد از امکان در اینجا چیست؟

این است که: بر تعبّد و عمل به ظنّ، تالی فاسدی مترتب بشود یا نشود.

* امکان از نظر ارباب فن به چند معناست؟

به دو معنا: ۱- امکان وقوعی، ۲- امکان ثبوتی.

* مراد از مقام وقوع چیست؟

این است که: پس از فرض امکان تعبّد به ظنّ و عدم استحاله عقلی، آیا تعبّد به ظنّ در خارج هم واقع شده است یا نه؟ یعنی شیء مورد حکم در خارج تحقق یافته است یا نه؟

به عبارت دیگر: می توان ادعا کرد که برخی امارات، شرعا یا عقلا حجیّت داشته و در خارج تکیه گاه عمل واقع می‌شوند.

* نام دیگر این قسم از امکان چیست؟

عالم اثبات یا کشف تصدیقی.

* مراد از امکان ثبوتی چیست؟

این است که: وجود یا عدم وجود یک شیء باهم مساوی است و لکن، نه می‌توان ادعا کرد که آیا در خارج تحقق می‌یابد، و نه می‌توان ادعا کرد که تحقق آن در خارج محال است.

* چرا اهل استدلال ابتداء از اصل امکان ثبوتی موضوع بحث می کنند؟

زیرا محالات عقلی جایی برای بحث و صرف فحص ندارند.

از طرفی تا تحقّق چیزی ثبوتا مشخص نشود، بحث پیرامون اثبات و عالم وقوع آن معنا ندارد.

ص: ۸

* مستدلّی که پیرامون یک موضوع، در دو مقام بحث می‌کند ممکن است چگونه مخالفینی داشته باشد؟

دوگونه مخالفت ممکن است داشته باشد از جمله:

۱- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول ندارند.

۲- کسانی که، اصل ثبوت و امکان ذاتی شیء را قبول دارند، لکن وقوع آن را در خارج قبول ندارند.

* مراد از عبارت (فاعلم انّ المعروف هو امکانه) چیست؟

اشاره به نظر شیخ است که همچون مشهور مستدلین، در حجت بودن ظنّ در دو مقام بحث نموده است.

۱- ابتدا از امکان ثبوتی آن بحث می‌کند. چرا که محالات عقلی از دایره بحث خارج است و لذا به دنبال این است که ثابت نماید که ممکن است موضوع بحث در خارج وجود داشته باشد.

۲- بعد از ثبوت موضوع، به مقام دوم یعنی: عالم وقوع و اثبات می‌پردازد.

* مخالفین مقام اوّل در برابر شیخ چه کسانی هستند؟

از میان علماء امامیه، ابن قبه و از میان عامّه، جبّائی.

* مخالفین دوّم در برابر استدلال شیخ چه کسانی هستند؟

جناب طبرسی، ابن زهره، ابن ادریس و سید مرتضی.

* با توجه به مسائل فوق در مرحله امکان و استحاله تعبّد به ظنّ چه نظریاتی وجود دارد؟

دو نظریه وجود دارد: ۱- نظر جناب ابن قبه، ۲- نظر مشهور فقها و متکلّمین امامیه.

* نظر جناب ابن قبه در رابطه با امکان و استحاله تعبّد به ظنّ چیست؟

این است که: تعبّد به امارات ظنّیه تالی فاسد دارد و لذا شارع، ما را ملزم به تعبّد در برابر آنها نمی‌کند.

* پس مراد از عبارت (و یظهر من الدلیل المحلی ... فی استحالهٔ العمل بالخبر الواحد) چیست؟

اشاره به این است که ابن قبه سخن فوق را در رابطه با ممنوعیّت عمل به خبر واحد گفته است اگرچه در دلیل دومش در اثبات مدّعایش عام بوده و مطلق امارات ظنّیه اعم از خبر و اجماع منقول .... را شامل می‌شود.

* مراد از عبارت (استدلّ علی مذهبه بوجهین) چیست؟

اشاره است به دو وجهی که ابن قبه در اثبات مدّعایش (یعنی: عموم منع و کلیّت استحاله) به آنها استدلال نموده است.

ص: ۹

* حاصل مطلب در دلیل اوّل ابن قبه چیست؟

این است که: اگر اعتماد و تعبّد در اخبار (فروع دین) از حضرت نبوی جایز و ممکن باشد و در این اعتماد عقلا مانعی نباشد، لازم می‌آید در اخبار از خداوند (اصول دین) اعتماد به خبر نیز جایز باشد.

و حال آنکه: اللازم باطل فالملزوم مثله.

فی المثل: اگر کسی نقل کند، پیامبر (ص) و یا امام صادق (ع) چنین‌وچنان فرموده و ما بدون تحقیق بپذیریم. چنانچه شخصی که علی الظاهر موثق است ادّعا کند که من پیامبرم و از جانب خدا خبر آورده‌ام باید بپذیریم درحالی‌که این مطلب به اجماع علماء باطل است.

* دلیلتان بر ابطال لازم چیست؟

اجماع همه شرایع عدم جواز در تعبّد به خبر واحد در اصول دین می‌باشد و لذا با صرف ادّعا نمی‌توان نبوّت کسی را پذیرفت و نیازمند معجزه است.

پس ملزوم هم مثل آن است یعنی اینکه: در فروع دین هم نمی‌توان به خبر واحد اعتماد نمود.

* ملازمه میان لازم و ملزوم فوق چگونه است؟

این‌گونه است که: هر دو خبر واحد ثقه و علی الظاهر دارای شرایط و ارکان حجیّت می‌باشند، یعنی مناط در هر دو (اصول و فروع) یکی می‌باشد.

* حاصل مطلب از دلیل دوم ابن قبه چگونه است؟

این‌گونه است که: هر دو خبر واحد موجب حلال شدن حرام و حرام شدن حلال گردد، زیرا مفاد خبر واحد یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، در صورت اوّل بحثی نیست لکن در صورتی که مفاد خبر واحد مطابق با واقع نباشد به کلام مصوّبه و اهل خلاف می‌رسیم که از نظر امامیه قابل قبول نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

از آنجا که خبر واحد از جمله امارات ظنّیه است و امارات ظنّیه همیشه مطابق با واقع نمی‌باشند یعنی: اگرچه در بسیاری از موارد مصیب‌اند، و مکلّف را به حکم واقعی می‌رسانند و لکن گاهی هم مکلّف را به خلاف واقع هدایت می‌کنند و در همین موارد است که القاء مفسده پیش می‌آید.

فی المثل:

اگر حکم یک موضوعی در واقع حلیّت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حرمت آن بکند و یا بالعکس حکم آن موضوع در واقع حرمت بوده باشد و خبر واحد دلالت بر حلیّت آن بکند چه باید کرد. اگر ما آن خبر را حجت بدانیم پس باید از حرمت و حلیّت واقعی و نفس الامری دست بکشیم و تنها مفاد خبر را

ص: ۱۰

حکم قرار دهیم که این همان نظر مصوّبه و کلام اهل خلاف است که از نظر امامیه باطل است.

* چه نتیجه‌ای از مطلب فوق حاصل می‌شود؟

از آنجا که حجّت بودن خبر واحد در معرض چنین محذوری (القاء در مفسده) قرار دارد، لازم می‌آید که به هیچ خبر ظنّی بلکه به هیچ اماره غیر علمی اعتماد نکنیم. اگرچه بیان‌کننده حکم واقعی باشد.

* پس مراد از عبارت (انّ العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال) چیست؟

این است که: اگر خبر واحد و یا هر اماره دیگری حجّت باشد و ما برطبق آنها عمل کنیم، تحلیل حرام و تحریم حلال و به عبارت دیگر: القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت لازم آید باطل است.

* چرا لازم فوق باطل است؟

چون لازم فوق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود، بنابراین ملزوم هم مثل آن است.

بنابراین تعبّد به اماره درست نمی‌باشد.

ص: ۱۱

متن:

و استدلّ المشهور على الامكان: بانّا نقطع بانّه لا يلزم من التعبّد به محال.

و فى هـذا التقرير نظر، اذ القطع بعـدم لزوم المحـال فى الواقع موقوف على إحاطـة العقـل بجميع الجهات المحسّـنة و المقبّحـة و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقرّر هكذا: انّا لا نجد فى عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان.

و الجواب عن دليله الأوّل: أنّ الاجماع انّما قام على عـدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أنّ عدم الجواز قياسا على الاخبار عن اللّه تعالى، بعد تسـليم صـحّة الملازمة، انّما هو فيما اذا بنى تأسـيس الشّـريعة اصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، ممّا ثبت أصل الدّين و جميع فروعه بالأدلّة القطعيّة، لكن غرض اختفائها فى الجملة من العوارض و اخفاء الظّالمين للحقّ.

و أمّا دليله الثانى:(۱) أجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى و البيّنة و اليد، بل القطع أيضا، لأنّه قد يكون جهلا مركّبا. و اخرى بالحلّ بأنّه ان اريد تحريم الحلال الظاهرىّ او عكسه فلا نسـلّم لزومه، و ان اريد تحريم الحلال الواقعىّ ظاهرا فلا نسلّم امتناعه.

ترجمه:

استدلال مشهور بر امکان تعبّد به خبر واحد

مشهور بر امکان تعبّد به خبر واحد این گونه استدلال کرده‌اند که: ما یقین داریم که از تعبّد به خبر واحد، محالی لازم نمی‌آید.

مناقشه شیخ در استدلال مشهور

در این نحوه بیـان دلیـل اشـکالی است، زیرا قطع به لازم نیامـدن محال، در واقع موقوف و مترتب است بر احاطه داشـتن عقل به تمام جهات محسّن و مقبّح و آگاهی عقل به منتفی بودن آن (جهات)، و حال آنکه (چنین احاطه‌ای) برای عقل ما حاصل نمی‌باشد.

۱- المجیب: صاحب الفصول فى فصوله: ص ۲۷۱، س ۳۴ و ما بعده.

ص: ۱۲

بیان شیخ در امکان تعبّد به خبر واحد:

شایسته است که، امکان تعبّد به خبر واحد، این‌طور بیان شود که: ما پس از مراجعه به عقلمان و اندیشه در آن، چیزی که باعث استحاله اعتماد به خبر واحد باشد نمی‌یابیم، و این طریق (در حکم به امکان ثبوتی تعبّد) طریقی است که عقلاء آن را پیموده‌اند.

پاسخ شیخ به دلیل اوّل ابن قبه:

این است که: اجماع علماء بر عدم وقوع (و تحقق نداشتن آن در خارج است) نه بر امتناع اخبار از حضرت حق سبحانه و تعالی. از این گذشته قیاس (تعبّد به خبر در فروع دین با تعبّد به خبر در اصول دین) مع الفارق بوده و جایز نیست. و به فرض درستی ملازمه نیز، این قیاس در صورتی درست است که اصول و فروع شریعت براساس تعبّد به خبر واحد بنا شود، نه در مثل مورد بحث ما که اصل دین و تمام فروع آن با ادلّه قطعی ثابت شده، لکن مراد از مخفی ماندن این ادلّه قطعیه، به واسطه عوارض بعدی و پنهان نمودن ظالمین به حقّ است. لذا، (به وسیله خبر عادلی که جامع شرایط است آنها را به دست آورده و به آنها عمل می‌کنیم.

پاسخ از دلیل دوّم ابن قبه

گاهی از دلیل دوّم ابن قبه پاسخ نقضی داده شده است به اینکه: تعبّد به امور بسیاری در شرع انور جایز است و حال آنکه مفید علم نمی‌باشند، مثل: فتوای فقیه، شهادت بیّنه، اماره بودن ید، بلکه قطع نیز مشمول اشکال دوّم (ابن قبه) واقع می‌شود، زیراکه قطع، گاهی جهل مرکب می‌باشد (نه مطابق با واقع).

و گاهی از دلیل دوّم ابن قبه پاسخ حلّی است، به این معنا که:

(شما که می‌گویید: عمل به اماره ظنّیه مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می‌شود، مرادتان کدام حلال و حرام است، حلال و حرام واقعی؟ یا حلال و حرام ظاهری؟)

اگر حرام شدن حلال ظاهری و حلال شدن حرام ظاهری مراد باشد، قبول نداریم که از تعبّد به خبر واحد چنین محذوری لازم آید.

و اگر حرام شدن حلال واقعی و حلال شدن حرام واقعی (با قیام اماره) مراد باشد نمی‌پذیریم که آن نیز امر ممتنعی است.

ص: ۱۳

تشریح المسائل

* استدلال مشهور بر امکان ثبوتی تعبّد به خبر واحد چگونه است؟

این است که: ما قطع داریم به اینکه از تعبّد به خبر واحد هیچ محالی لازم نمی‌آید و از آنجا که می‌توانیم به قطع خود عمل کنیم پس حکم می‌کنیم به امکان تعبّد.

* اشکال و مناقشه شیخ بر استدلال مشهور در امکان تعبّد به خبر واحد چیست؟

این است که: ادعای قطع به اینکه تعبّد به ظنّ در واقع مفسده‌ای ندارد ادّعای خیلی بزرگی است زیرا کسی می‌تواند چنین ادعایی بکند که:

اوّلا: عقلش به تمام محسنات و مقبحات فعل محیط باشد.

ثانیا: قاطع باشد که هیچیک از جهاتی که باعث قبیح بودن فعل می‌شوند در انجام آن نیابد.

و لکن چنین احاطه و آگاهی:

اولا: از محدوده درک ما خارج است چرا که علم و عقل و ادراک ما محدود و محصور است تا آنجا که گاهی موارد بسیار ساده و روشن را فراموش کرده و از معلومات قبلی خود غافل می‌شود و لذا چگونه می‌توانیم عقل خود را بر تمام جهات حسن و قبح واقعی اشیاء محیط و مسلّط دانسته، چنین ادّعایی را بکنیم، پس تنها عالم الغیب است که چنین احاطه‌ای دارد و از همه چیز آگاه است.

ثانیا: درست است که ما می‌توانیم در ضروریات ادراک داشته باشیم و لکن نه مسئله تعبّد به ظنّ از ضروریات است تا چنین ادعائی صحیح باشد و نه ما عالم الغیب هستیم و لذا نمی‌توان به ضرس قاطع چنین ادّعایی کرد.

* پس مراد از عبارت (فالاولی، ان یقرّر هکذا) چیست؟

این است که: دلیل بر امکان ثبوتی تعبّد و اعتماد به خبر واحد را با تمسّک به شیوه عقلا و نه شیوه ابن قبه تقریر نماییم.

* تقریر شیخ از امکان تعبّد به خبر واحد و امارات ظنّیه چگونه است؟

این است که: یک انسان عاقل و منطقی به محض شنیدن و یا تصوّر کردن چیزی بلافاصله دست به قضاوت نمی‌زند و سریعا حکم به امکان و استحاله نمی‌دهد.

بلکه در اطراف آن مسموع و یا تصور مطالعه کرده و جهت استحاله و توالی فاسده را در نظر می‌گیرد.

و به سؤالات مقدّر و احتمالی، از این دست که آیا این مطلب مستلزم دور هست یا نیست، مستلزم تناقض هست یا نیست، مصلحت ملزمه در آن هست یا نه، مفسده لازم الاحترازی در آن وجود دارد یا

ص: ۱۴

نه، مخالفت با حکمت الهی دارد یا نه و هکذا ..... و هنگامی که عقل ما جهتی که موجب قبح یا استحاله تعبّد به آن شیء (خبر) را پیدا نکرد و مطمئن شد که هیچ‌یک از جهات قبح و استحاله را ندارد جواز تعبّد به آن را احتمال می‌دهد، و لذا ازآنجاکه همین مقدار از تجویز عقلی در امکان ثبوتی مطلب کافی است به امکان آن شیء (خبر) فتوی می‌دهد.

به عبارت دیگر می‌گوید:

مادامی‌که برهان قاطع برخلاف آن اقامه نشود آن امر ممکن است. و این همان طریقی است که عقلاء در حکم به امکان اشیاء از آن استفاده کرده‌اند، چنانکه شیخ الرئیس ابن سینا هم گفته است که:

«کلّ ما سمعک و لم یقم علی امتناعه دلیل فذره فی بقعهٔ الامکان».

یا به عبارت دیگر عقلا فرموده‌اند:

«کلّ ما سمعک فذره فی بقعهٔ الامکان ما لم یدرک عنه واضح البرهان»

«هرچه را گوش تو شنید حکم به امکانش نما تا مادامی‌که برهان واضح و دلیل قاطعی بر منع و استحاله‌اش اقامه شود.»

* حاصل تقریر شیخ چیست؟

این است که: ما نحن فیه، که مسئله تعبّد به امارات ظنّیه است چنین است و ما تاکنون تالی فاسدی برای تعبّد به آن نیافتیم، لذا فعلا حکم به امکان آن می‌کنیم، مگر اینکه بعدا دلیلی برخلاف آن اقامه شود.

و لذا حال که امکان آن ثابت شد، وقوع را هم (بعدا) ثابت نموده و وظیفه عملی خودمان را مشخص خواهیم نمود.

* مراد شیخ در جواب از دلیل اوّل ابن قبه چیست؟

این است که: به ابن قبه بگوید:

اوّلا: شما اخبار از خدای تعالی را به اخبار از حضرت نبوی قیاس نموده‌اید.

یعنی: تعبّد به خبر را در فروع دین با تعبّد به خبر در اصول دین مقایسه کرده‌اید و حال آنکه ما قیاس فقهی را قبول نداریم.

ثانیا: از اجماع علماء بر استحاله تعبّد به خبر واحد از حق‌تعالی، استحاله تعبّد به اخبار از نبی را نتیجه گرفتید، درحالی‌که در محلّ و معقد اجماع اشتباه کرده‌اید.

* پس مراد از شیخ از عبارت (انّ الاجماع انّما قام علی عدم الوقوع لا علی الامتناع ..) چیست؟

این است که: جناب ابن قبه در محلّ اجماع و اتفاق، اشتباه نموده است زیراکه:

ص: ۱۵

اوّلا: مسئله امکان و استحاله، یک مسئله عقلی است و اجماع یک دلیل تعبّدی شرعی، و لذا با یک دلیل تعبّدی نمی‌توان یک حکم عقلی را اثبات نمود.

ثانیا: اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان.

ثالثا: متعلّق اجماع، استحاله عمل به خبر واحد در اخبار از حق‌تعالی نمی‌باشد تا مدّعای شما را ثابت کند، بلکه شما خود بر عدم وقوع آن اتفاق‌نظر دارید.

* مراد شما از اینکه، اجماع مربوط به مقام وقوع است نه مقام امکان چیست؟

این است که: اجماع می‌گوید: خبر واحد در اصول دین حجت نیست، نه اینکه بگوید: اصلا حجیّتش ممکن نیست.

* پس مراد از عبارت (مع ان عدم الجواز قیاسا علی الاخبار ..) چیست؟

تخطئه اهل قیاس توسط شیخ است در برابر ابن قبه، چنان‌که می‌فرماید:

اساسا قیاس اخبار از پیامبر (ص) به اخبار از حق‌تعالی یک قیاس مع الفارق است چرا که در باب اخبار از حق‌تعالی در اصول دین انگیزه‌های نفسانی و دواعی کذب فراوان است.

زیرا که:

مخبر دروغگو چنانچه بتواند، مردم را اغوا و اضلال کند و آنها را فریب داده و به خود معتقد نماید در میان آنان محترم گشته و مقامی کاذب به دست می‌آورد.

و لذا، شایسته است که تمام ادلّه عقلیه و نقلیه در پیشگیری فساد حاصله که از این طریق ممکن است حاصل شود به کار گرفته شوند و همه دلائل دلالت کنند که تنها دلائل قطعی و علمی قابل اعتمادند و لاغیر.

و حال آنکه:

در اخبار از نبی (در فروع دین) این دواعی نفسانیه یا وجود ندارد یا اگر هم باشد قابل توجه نیست.

در نتیجه:

اگر اعتماد و تعبّد به خبر واحد در اصول دین روا نباشد دلیل بر این نمی‌شود که در فروع هم جایز و روا نباشد.

* پس مراد از عبارت (بعد تسلیم صحّة الملازمة انّما هو فیما اذا بنی تأسیس الشریعة ....) چیست؟

اشاره به این است که:

اوّلا: تلازمی میان این دو مقام وجود ندارد.

ثانیا: به فرض ملازمه میان این دو، این قیاس در صورتی درست که ما و آنهایی که قائل به

ص: ۱۶

حجیّت خبر واحد هستند بخواهیم تمام پایه‌های مکتب (اصول دین و فروع دین) را با آن اثبات نمائیم.

لکن چنین نیست و اصول دین بـا براهین و ادلّه قـاطعه ثـابت شـده و در اثبات اصول دین به غیر از ادلّه قطعیه به دلیل دیگری اسـتناد نشده است. ضمنا قسمت عمده از فروع دین نیز با دلایل قطعی و یقینی از منابع اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) ثابت گشته است.

منتهی، از آنجا که بسـیاری از ادلّه در فروع و مسائل مختلف فقهی به خاطر کثرت واسطه‌ها و یا غرض مغرضین و ظالمین به شریعت کما هو حقه به دست ما نرسیده و یا اینکه از نظر ما پنهان مانده است.

و لـذا حضـرات علما جهت دست‌یابی به مسائل فقهی و احکام عملی، با شـرایط خاصّـی به خبر ثقه تمسّک کرده و آن را مورد تعبّد قرار داده‌اند.

به عبارت دیگر: ما خبر واحـد را با چنـدین شـرط حجّت دانسـته تا هرگونه نگرانی و اضـطرابی از بین برود پس سـخن ابن قبه در ما نحن فیه جایی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (فقد اجیب عنه تارهً ...) چیست؟

اشاره به دو پاسخ نقضی و حلّی جناب صاحب فصول است از دلیل دوّم ابن قبه.

* صاحب فصول با چه اموری دلیل دوّم ابن قبه را نقض می‌کند؟

با امور ذیل:

۱- فتوای فقیه در حقّ عامی. چرا که بلاشک فتوی از امور ظنّیه است و امور ظنّیه در مواردی خطا می‌کننـد پس مشـمول بیان ابن قبه شده و نباید در حقّ مقلّد حجت باشد.

یعنی: اشـکالی که در خبر واحد ذکر نمود عینا در فتوی نیز جاری است و حال آنکه: فتوای مجتهد به‌طور مسلّم در حق مقلّد حجت است و ایشان خود بدین معنا معترف است.

۲- قاعده ید و بیّنه، شـهادت شاهدین، قاعده سوق المسلمین، ظنون لفظی مثل: ظنّ مستند به عموم یا اطلاق، اصول علمیه مثل: اصل برائت، که از امور ظنّیه بوده و در بیان شما (ابن قبه) واردند.

امّا مع‌ذلک حجت هستند.

۳- بالاتر از ظنون، در برخی موارد قطع هم خطا کرده مطابق با واقع نمی‌باشد و در واقع، جهل مرکب است و مشـمول بیان شما (ابن قبه) می‌شود.

پس: لازمه کلام شما این است که: قطع نیز حجت نبوده و تعبّد به آن معقول نباشد و عمل به آن مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال شود. درحالی‌که شما خود می‌گویید که: قطع حجّت است و به

ص: ۱۷

حکم عقل واجب الاتّباع.

حال از جناب ابن قبه می‌پرسیم که موارد مذکور را چگونه پاسخ می‌دهید. هر پاسخی که بدهد، ما همان پاسخ را در مسئله تعبّد به خبر واحد می‌دهیم.

نتیجه اینکه: ادّعای جناب ابن قبه موارد نقض بسیاری دارد که آن را در مورد خبر رد می کند.

* وجه نقض در امور یادشده را به اختصار بیان کنید؟

وجه نقض همان اشکالی است که از جناب صاحب فصول در خبر واحد ذکر گردید و عینا در امور مذکور جاری است.

یعنی: غیر علمی بودن و احتمال مخالفت با واقع به عنوان دو معیار و مناط اشکال به خبر واحد، در موارد مذکور نیز وجود دارد.

لذا چنانچه این ایراد موجب عدم جواز اعتماد به خبر واحد است باید موجب عدم جواز اعتماد به امور یادشده نیز باشد و حال آنکه اجماع بر حجیّت این امور قائم است.

* مقدمهٔ بفرمائید مراد از احکام واقعی و ظاهری چیست؟

مراد از حکم واقعی آن است که در واقع و نفس الامر ثابت است. چه اینکه ما در ظاهر طریقی به سوی آن داشته باشیم یا نه.

و مراد از حکم ظاهری آن است که: مؤدّای اماره‌ای از امارات یا اصلی از اصول باشد.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ حلّی صاحب فصول به دلیل دوّم ابن قبه چیست؟

این است که: شما که می گویید، عمل به اماره ظنیّه مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است، مرادتان کدام حلال و حرام است؟ حلال و حرام واقعی یا ظاهری؟

چرا که مراد از تحلیل حرام یا تحریم حلال یکی از این دو احتمال ذیل است:

۱- اینکه بگوئیم: به واسطه عمل به اماره ظنّی، حرام ظاهری حلال و حلال ظاهری حرام می‌شود.

۲- و یا اینکه بگوئیم: از تعبّد به خبر واحد و امارات غیر علمیّه، حرام واقعی حلال و حلال واقعی حرام می‌شود.

حال: اگر بگویید: حلال ظاهری را حرام کرده و یا حرام ظاهری را حلال نموده، سخن نامعقولی است. چرا که میان تعبّد به اماره غیر علمی و اینکه حرام ظاهری حلال شود هیچ تلازمی وجود ندارد.

زیرا با قطع‌نظر از قیام اماره، حرامی در ظاهر نیست تا حلال شود و یا حلالی در ظاهر نیست تا حرام شود بلکه حرام ظاهری یا حلال ظاهری همان چیزی است که اماره برآن قائم شده است پس محال

ص: ۱۸

لازم نمی‌آید.

به عبارت دیگر: وقتی که از طریق خبر واحد به حلیّت یک چیز ظنّ حاصل شود حکم ظاهری همان حلیّت است نه حرمت تا اینکه از عمل به آن خبر، حرمت تبدیل به حلیّت شود.

در نتیجه: چه تحلیل و تحریم مستفاد از خبر واحد را ظاهری بدانیم یا اینکه واقعی، در هیچ‌یک از دو فرض تلازمی که شما گفتید لازم نمی‌آید.

و اگر بگوئید: حلال واقعی حرام گشته و یا اینکه حرام واقعی با قیام اماره حلال می‌شود این امر نیز از دو حال خارج نیست:

۱- یا مراد این است که: از تعبّد به خبر واحد لازم می‌آید که حلال واقعی حرام و یا حرام واقعی حلال شود.

۲- یا مراد این است که: از تعبّد به خبر واحد حلال و حرام واقعی، در ظاهر حرام و حلال می‌شوند.

حال: اگر مرادتان صورت اوّل باشد می‌گوییم که: میان عمل به خبر واحد و حلال شدن حرام واقعی یا بالعکس هیچ‌گونه تلازمی وجود ندارد و اگر مرادتان صورت دوّم باشد می‌گوییم که: هرچند که از عمل به خبر واحد و یا امارات غیر علمی دیگر، لازم آید که حلال و حرام واقعی در ظاهر حرام و حلال شوند، لکن نمی‌توان عمل به خبر واحد و یا دیگر امارات از جمله ظنون را ممنوع کرد. چرا؟

زیراکه ثبوت احکام، تابع حسن در تشریع آنها می‌باشد فلذا اگر به منظور تسهیل کار قاعده عمل به خبر واحد یا سایر امارات غیر علمی و همچنین عدم تکلّف در تحصیل دلیل قطعی، حسن پیدا نماید چه مانعی دارد که شارع مقدس عمل به چنین اماراتی را تجویز نماید همان‌طور که اعتماد بر امارات ظنّی شرعی مثل: استصحاب، سخن صاحب ید و شهادت شاهد و .... با وجود امکان فحص از واقعه و تحصیل علم از آن، جایز و مشروع اعلام شده است. و این به جهت تسهیل در امور بندگان می‌باشد.

خلاصه کلام اینکه: اگر ما دسترسی به حکم واقعی نداشته باشیم وظیفه ما عمل به حکم ظاهری و مؤدّای اماره می‌باشد.

حال: اگر مؤدّای اماره مطابق واقع بود فهو المطلوب و چنانچه مخالف با واقع درآید ما معذور خواهیم بود.

* نظر جناب شیخ پیرامون پاسخ صاحب فصول از دلیل دوم ابن قبه چیست؟

هیچ‌یک از دو پاسخ را به‌طور کامل و مطلق نمی‌پذیرد و لذا خود شقوقی را ایجاد نموده و پاسخی می‌دهد که در ضمن این پاسخ نقاط ضعف و مشکلات پاسخ صاحب فصول روشن می‌شود.

ص: ۱۹

متن:

و الاولی أن یقال:

انّه ان أراد امتناع التّعبّد بالخبر فی المسألة التی انسد فیها باب العلم بالواقع، فلا یعقل المنع عن العمل به فضلا عن امتناعه. اذ مع فرض عدم التمکّن مع العلم بالواقع، امّا أن یکون للمکلّف حکم فی تلک الواقعة، و امّا أن لا یکون له فیها حکم، کالبهائم و المجانین.

فعلی الاوّل، فلا مناص عن ارجاعه الی ما لا یفید العلم من الأصول و الأمارات الظنّیة التی منها الخبر الواحد.

و علی الثانی یلزم ترخیص فعل الحرام الواقعیّ و ترک الواجب الواقعیّ، و قد فرّ المستدلّ منهما.

فان التزم أنّ مع عدم التمکّن من العلم لا وجوب و لا تحریم، لأنّ الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله او ترکه.

قلنا: فلا- یلزم من التعبّد بالخبر تحلیل حرام او عکسه. و کیف کان فلا نظنّ بالمستدلّ ارادة الامتناع فی هذا الفرض، بل الظاهر أنّه یدّعی الانفتاح، لأنه أسبق من السیّد و أتباعه الّذین ادّعوا انفتاح باب العلم.

و ممّا ذکرنا: ظهر أنّه لا- مجال للنقص علیه بمثل الفتوی، لأنّ المفروض انسداد باب العلم علی المستفتی. و لیس له شیء أبعد من تحریم الحلال و تحلیل الحرام من العمل بقول المفتی؛ حتّی أنّه لو تمکّن من الظنّ الاجتهادیّ فالأکثر علی عدم جواز العمل بفتوی الغیر. و کذلک نقضه بالقطع مع احتمال کونه فی الواقع جهلا مرکّبا، فانّ باب هذا الاحتمال منسدّ علی القاطع.

ترجمه:

پاسخ شیخ از استدلال ابن قبه چیست؟

پاسخ بهتر این است که، گفته شود:

اگر مراد ابن قبه امتناع تعبّد به خبر واحد در مسئله‌ای است که باب علم به آن مسدود است، پس منع از عمل به خبر واحد معقول نیست چه رسد به محال و ممتنع بودن آن، زیرا با فرض عدم توانائی از تحصیل علم به‌واقع، یا این است که برای مکلّف حکمی در رابطه با واقعه و حادثه‌ای که باب علم در آن بسته است وجود دارد و یا اینکه در آن واقعه حکمی برای مکلف

ص: ۲۰

وجود ندارد مثل: بهائم و دیوانگان که بدون تکلیف‌اند.

در فرض اوّل چاره‌ای نیست جز ارجاع او (مکلف) به دلیل غیر علمی مثل: اصول و امارات ظنّی که از جمله آنها یکی خبر واحد است.

و بنا بر فرض دوّم (که برای مکلّف در فلان واقعه حکمی باشد)، مرخّص و مجاز نمودن مکلّف در انجام حرام واقعی و ترک واجب واقعی لازم می‌آید. و حال آنکه مستدل (ابن قبه) از این دو (محذور) فرار می‌کرد.

پس اگر (ابن قبه) ملتزم شود که در صورت عدم توانائی از علم، نه وجوبی در کار است و نه تحریمی، چه آنکه واجب و حرام آن است که، علم به طلب انجامش و یا به طلب ترکش باشد.

می‌گوییم: از تعبّد به خبر (واحدی که مضمونش وجوب یا حرمت شیء است) تحلیل حرام یا تحریم حلال لازم نمی‌آید.

به‌هرتقدیر گمان نمی‌کنیم که مستدل (ابن قبه) مرادش از امتناع تعبّد به خبر واحد، فرض انسداد باب علم باشد، بلکه ظاهر این است که او (ابن قبه) مدّعی انفتاح باب علم است، چرا که وی قبل از سید مرتضی و پیروانش که مدّعی انفتاح باب علم بوده‌اند، می‌زیسته است و نزدیک‌تر به زمان معصوم و انفتاح باب علم بوده.

از آنچه گفتیم: (که مراد ابن قبه، امتناع تعبّد برفرض انسداد نیست) روشن می‌شود که، جایی برای صاحب فصول در نقض نمودن بر ابن قبه، آن‌هم مثل نقض به فتوی وجود ندارد.

زیرا فرض در مورد فتوی، مسدود بودن باب علم بر عامی و مستفتی است و هیچ راهی در حق وی از عمل به فتوای مفتی نسبت به تحریم و تحلیل حرام دورتر نمی‌باشد.

حتی اگر مستفتی توانا بر تحصیل ظنّ اجتهادی باشد به قول اکثر، بر وی جایز نیست که به فتوای دیگری عمل کند.

و همچنین از مطالب گذشته، نقض کلام ابن قبه به واسطه قطعی که احتمالاً در واقع جهل مرکب است صحیح نمی‌باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حقّ قاطع مسدود و منفی است.

ص: ۲۱

متن:

و ان أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم و التمكّن منه فى مورد العمل بالخبر، فنقول: انّ التعبّد بالخبر حينئذ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به، لمجرّد كونه طريقا الى الواقع و كاشفا ظنّيا عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتّفق ذلك عند انسداد باب العلم و تعلّق الغرض باصابة الواقع، فانّ الأمر بالعمل بالظنّ الخبرىّ او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنّيا عن الواقع.

الثانى: أن يجب العمل به، لأجل أنّه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعيّة التى تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث فى صلاة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة فى فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

ترجمه:

ادامه پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه

اشاره

و اگر مراد ابن قبه، منع از عمل به خبر واحد در زمان انفتاح باب علم و تمکن از آن باشد می‌گوییم: تعبّد به خبر واحد به دو وجه تصوّر می‌شود:

وجه اوّل: آنکه عمل به آن (خبر ظنّی) از آن جهت واجب است که، خبر ظنّی، طریق به واقع و کاشف ظنّی از آن (واقع) است، به‌طوری که در آن (وجوب عمل به خبر) غیر از مصلحت کشف از واقع، مصلحت دیگری ملاحظه نشده، چنانچه گاهی آن (مصلحت کشف از واقع) در زمان انسداد باب علم نسبت به حکمی که غرض، به رسیدن به‌واقع تعلّق گرفته، اتفاق می‌افتد، زیراکه، امر (مولی) به عمل نمودن به خبر ظنّی یا غیر آن (از امارات ظنی) دیگر، به مصلحتی غیر از مصلحتی که کاشفیت از واقع دارد محتاج نمی‌باشد.

وجه دوّم: آنکه وجوب عمل به خبر واحد (یا اماره ظنّیه) به خاطر ایجاد مصلحتی در آن عمل به‌واقع است به علّت قیام آن امارات، که بر مصلحت واقع و نفس الامر (یعنی: صورتی که خبر با آن مخالف است) ترجیح و برتری داشته باشد، مثل اینکه در وجوب خواندن نماز جمعه به سبب دلالت خبر شخص عادل (برآن وجوب) مصلحتی پدید آید که بر مفسده‌اش برفرض حرام بودنش در واقع راجح باشد.

ص: ۲۲

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید در رابطه با انسداد و انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعیه چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- یک مبنا، مبنای انفتاحیون حقیقی است مثل: سید مرتضی و پیروان ایشان، که معتقد بودند که نسبت به معظم احکام شرعیّه فرعیّه باب العلم به روی ما مفتوح است و نیازی به رجوع به ظنون و خبر واحد نمی‌باشد.

۲- یک مبنا، مبنای انسدادیون حقیقی است مثل: میرزای قمی و پیروانش که معتقد بودند که:

نسبت به معظم احکام فقه، باب العلم و العلمی بر روی ما بسته است و لذا ناچاریم به ظنّ مطلق رجوع کنیم. در نتیجه قائل به حجیّت ظنّ مطلق هستند.

۳- یک مبنا هم مبنای انفتاحیون حکمی است مثل: مشهور اصولیین متأخّر که معتقدند، باب العلم نسبت به معظم احکام شرعیّه به روی ما بسته است، لکن باب العلمیّ (یعنی: ظنّ خاص) به روی ما مفتوح است و لذا می‌توانیم معظم احکام فرعیّه را از طریق علمی تحصیل نمائیم، پس نیازی به بحث از حجیّت ظنّ مطلق نداریم.

* در رابطه با حجیّت امارات ظنّیه چند مبنا وجود دارد؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- برخی معتقدند که امارات ظنّیه به فرض انسداد باب علم حجیّت دارند و لکن در فرض انفتاح باب علم وظیفه ما تحصیل قطع است و رجوع به علم.

۲- مشهور علما معتقدند که: امارات ظنّیه حجیّت دارند مطلقا (چه در فرض انفتاح و چه در فرض انسداد)

* علمایی که قائل به حجیّت مطلق امارات ظنّیه هستند حجیّت این امارات را از باب طریقیّت می‌دانند یا از باب سببیّت؟

۱- برخی می گویند حجیّت امارات، از باب طریقیّت و کاشفیّت است به این معنا که: در مؤدّای خود اماره مصلحتی پدید نمی‌آید، بلکه تمام مصلحت از آن واقع است و امارات صرفا طریق به سوی واقع‌اند و عند المصادفهٔ واقع را در حق ما منجّز و فعلی می کنند چنانکه عند المخالفهٔ موجب عذر بنده در مقابل مولی می‌شوند.

۲- و برخی می گویند: حجیّت امارات از باب سببیّت است، به این معنا که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می‌شود که، برطبق مؤدّای اماره مصلحتی پدید آید به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن و در صورت مخالفت اماره با واقع این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائته را پر می کند و نیازی به

ص: ۲۳

اعاده نمی‌باشد.

* آیا سببیّت در میان اصولیین به یک معنا مصطلح است؟

خیر سببیّت نیز دارای معانی و کارکردهای مختلف است از جمله:

۱- سببیّت اشعری، ۲- سببیّت معتزلی، ۳- مصلحت سلوکیه شیخ انصاری.

* مراد از عبارت «و الاولی ان یقال ....» چیست؟

ایراد و اشکال به پاسخ مرحوم صاحب فصول توسط شیخ و تهیه پاسخ بهتری به دلیل دوّم ابن قبه است.

* حاصل پاسخ صاحب فصول به ابن قبه چه بود؟

این بود که: اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام ظاهری باشد، چنین امری از عمل به خبر واحد لازم نمی‌آید و اگر مراد از تحلیل حرام، تحلیل حرام واقعی باشد، هرچند تحلیل حرام از عمل به خبر واحد پیش می‌آید امّا این امر ممتنع نمی‌باشد.

چرا که عمل به اماره ظنّی هم مثل خبر واحد دارای مصلحتی است که جبران قبح و ارتکاب قبیح واقعی را می‌کند.

* به نظر شیخ چه اشکالی بر پاسخ فوق وارد است؟

ممکن است به ایشان اشکالی شود که:

تحلیل حرام در ظاهر و یا بالعکس از دو حال خارج نمی‌باشد:

۱- اینکه مصلحت فوت‌شده واقعی و یا ارتکاب مفسده واقعی، به وسیله مصلحت ظاهری تدارک و جبران می‌شود.

۲- اینکه عمل به خبر واحد موجب جبران مصلحت فوت شده یا ارتکاب مفسده واقعی نشود.

در صورت اوّل: اجتماع نقیضین لازم آید و اجتماع نقیضین امری محال است یعنی: اگر از عمل به خبر واحد، مصلحتی عائد مکلّف بشود که مفسده واقع را جبران نماید لازم می‌آید که شیء واحد هم دارای مصلحت باشد، هم دارای مفسده که اجتماع این دو در شیء واحد محال است.

و در صورت دوّم: نقض غرض لازم آید که امر قبیحی است و شارع مقدّس مرتکب قبیح نمی‌شود و امّا وجه این نقض غرض این است که: شارع، امر به طریقی نموده باشد که سلوک آن موجب تفویت واقع شود و این مسئله عقلا قبیح است و از شارع مقدّس امر قبیح صادر نمی‌شود.

* با توجه به مقدّماتی که در اینجا گذشت پاسخ شیخ به استدلال ابن قبه چیست؟

این است که:

ص: ۲۴

۱- اگر مراد ابن قبه این است که، «به فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد جایز نیست چون مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می‌شود»، به او می گوییم: در فرض انسداد باب علم، عمل به خبر واحد نه تنها ممنوع نیست بلکه واجب است چرا، زیرا مطلب از سه حال خارج نمی‌باشد:

۱- یا این است که در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد که در حقّ مکلفین نیز فعلیّت داشته و امتثال می‌طلبد.

۲- یا این است که در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد و لکن در حقّ مکلّفین فعلیّت ندارد.

۳- یا این است که در زمان انسداد اصلا حکمی در واقع وجود ندارد و دستیابی به احکام واقعیه، مقید به فرض تمکن از علم می‌باشد.

حال:

۱- اگر در فرض انسداد حکمی در واقع وجود داشته باشد و در حقّ مکلفین فعلی باشد، نه تنها عمل به خبر واحد و یا سایر امارات ظنّیه ممنوع نیست بلکه وجوب و ضرورت دارد. چرا؟

زیراکه، از یک طرف باب علم بسته است از طرف دیگر حکم واقعی در حقّ ما فعلیّت دارد. حال برای دست‌یابی به حکم واقعی و امتثال آن آیا راه دیگری غیر از خبر واحد و سایر امارات وجود دارد؟

مسلّما خیر، پس بالضروره باید به آن اعتماد و عمل نمائیم.

۲- و اگر در فرض انسداد حکمی در واقع وجود دارد ولی در حقّ مکلفین فعلیّت ندارد، به تالی فاسد گرفتار می‌شوید و در چیزی گرفتار می‌شوید که از آن فرار می کردید؛ چرا؟

زیرا فرمودید که: عمل به خبر واحد موجب تحلیل حرام و .... می‌شود و حال آنکه در این فرض به دلیل اینکه حکم واقعی در حق ما فعلیّت ندارد ما در مخالفت و موافقت آزادیم: یعنی: گاهی مرتکب می‌شویم و گاهی نه. به عبارت دیگر: گاهی واجبی را ترک کرده و یا اینکه حرامی را مرتکب می‌شویم.

و اگر در زمان انسداد اصلا حکمی وجود نداشته و تحصیل حکم واقعی منوط به تمکن از علم باشد، این مبنائی باطل است، چون با قید تمکن از علم، حکمی در واقع وجود ندارد. از طرف دیگر به فرض صحت مبنای شما دیگر عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال نمی‌باشد. زیرا در فرض انسداد، حرامی در واقع وجود ندارد تا مخالفت شود یا حلالی وجود ندارد تا مخالفت شود.

نتیجه اینکه: به فرض انسداد علم در هریک از صورتهای سه‌گانه فوق استدلال ابن قبه باطل است هرچند که بعید است مراد ابن قبه فرض انسداد باشد، بلکه می‌توان ادعا کرد که ایشان انفتاحی بوده است.

زیرا ایشان زمانا بر سیّد مرتضی و اتباعش تقدم دارد و در جایی که سیّد و اتباعش انفتاحی باشند،

ص: ۲۵

ابن قبه که از ایشان به زمان معصومین نزدیکتر است بالاولی باید انفتاحی باشد و لذا باید بحث را روی فرض انفتاح بگذاریم.

* مراد شیخ از عبارت «و ممّا ذکرنا ظهر ...» چه می‌باشد؟

ردّ پاره‌ای از نقضهای صاحب فصول است بر ابن قبه،

چرا که در پایان فرمود: بعید است که مراد ابن قبه امتناع برفرض انسداد باشد، بلکه با توجه به شواهد موجود باید که او نیز مدّعی انفتاح باب علم باشد.

فی المثل: گفته شد که ابن قبه عمل به ظنّ را موجب تحلیل حرام و تحریم حلال می‌داند بدین خاطر تبعیّت از ظنّ را جایز نمی‌داند. صاحب فصول در مقام نقض به ایشان فرمودند که: فتوای فقیه نیز در حق مقلّد علم‌آور نمی‌باشد، ولی به اتفاق علما در حق وی حجت است و باید بدان فتوا عمل کند تا آنجا که خود ابن قبه نیز به این معنا معترف است.

و لذا جناب شیخ می‌فرماید: این نقض به ابن قبه وارد نمی‌باشد، چرا که ابن قبه قائل به انفتاح باب علم است و به اعتبار همین انفتاح است که عمل به ظنّ را تحریم، و یا ممنوع نموده است چرا که با در دست داشتن طرق علمی وجهی برای عمل به ظنّ نمی‌باشد، به‌ویژه اینکه محذور مذکور را نیز به دنبال دارد.

حال: با توجه به مطلب فوق دیگر جا ندارد که در مقام تخطئه نظر ایشان بگوییم: عمل مقلّد یا مستفتی به فتوای فقیه نیز دارای چنین محذوری است.

* وجه وارد نبودن این اشکال و تخطئه چیست؟

این است که: در فرض مذکور باب العلم بر مستفتی و مقلّد بسته است و چاره‌ای نیست جز عمل به فتوا و راهی بهتر و پسندیده‌تر از عمل به قول فقیه ندارند، چرا که تمام طرق به روی آنها بسته است مثلا: نمی‌تواند به قیاس، استحسان و یا عقل خودش عمل نماید.

نتیجه اینکه: مرحوم ابن قبه نیز عمل به ظنّ را در این مورد قبول دارد و کلام ایشان ناظر به این قبیل موارد نمی‌باشد، بلکه تنها در زمان انفتاح باب علم، عمل به ظنّ را تخطئه و ردّ نموده است.

* پس مراد از عبارت (حتّی انّه لو تمکّن من الظنّ الاجتهادی ....) چیست؟

این است که: اگر خود مقلّد و مستفتی بر تحصیل ظنّ اجتهادی قادر باشد و بتواند احکام را از این طریق استنباط و اجتهاد کند دیگر حق تقلید را ندارد و باید به اجتهاد خود عمل کند، هرچند گمان‌آور است، چرا که راهی بهتر و مطمئن‌تر است. پس نمی‌توان سخن ابن قبه را به فتوا نقض نمود.

ص: ۲۶

* مراد از عبارت (و کذلک نقضه بالقطع مع احتمال ....) چیست؟

این است که: نقض کلام ابن قبه حتّی به واسطه قطعی که احتمالاً ـ در واقع جهل مرکب است درست نمی‌باشد، چرا که احتمال مخالفت قطع با واقع در حق قاطع، مسدود و منتفی می‌باشد.

* جهت ضعف این نقض به واسطه قطع چیست؟

این است که: انسان قاطع هرچند قطعش از قبیل جهل مرکب باشد مادامی که قاطع است، احتمال خلاف نمی‌دهد تا این احتمال حد اقل او را از اقدام برطبق قطعش متوقف کند و لذا نمی‌شود به قاطع گفت که قطع تو حجّت نمی‌باشد و نباید به آن عمل کنی، چرا که ممکن است منجرّ به تحلیل حرام و یا تحریم حلال شود.

بنابراین: به باب قطع هم نمی‌توان سخن ابن قبه را نقض نمود. مگر به باب بیّنه و ید و .... که در موضوعات حجّت هستند.

یعنی: با بیّنه می‌توان سخن ابن قبه را نقض نمود چرا که حجیّت بیّنه مطلق است حتی با وجود تمکن از علم، هرچند عمل به بیّنه نیز گاهی خلاف واقع می‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (ان یحب العمل به لاجل انّه یحدث فیه .... مصلحهٔ) چیست؟

این است که: اگر مراد ابن قبه این باشد که به فرض انفتاح باب علم و حجیّت امارات از باب طریقیت عمل به خبر واحد ممنوع است، چون مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال می‌شود، در پاسخ باید بگوییم که خبر یا اماره از حیث مطابقت با واقع دارای سه صورت است.

یعنی: در فرض انفتاح باب علم: یا مطابقتش با واقع نسبت به علم کمتر است فی المثل: علم ۱۰۰٪ مطابق با واقع است لکن خبر واحد و اماره ظنّیه ۷۰٪ مطابق با واقع باشد. یا مطابقتش با واقع مساوی مطابقت علم با واقع است و هر دو هم‌رتبه‌اند. یا اینکه مطابقتش با واقع بیشتر از مطابقت علم با واقع است.

حال: می‌توانید بگویید که صورت اوّل فاقد حجیّت است چرا که با تمکن از علم در حالت انفتاح دیگر نوبت به عمل به خبر واحد نمی‌رسد چون مستلزم القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت می‌باشد.

و لکن، در صورت دوم و سوم چه مانعی از اعتماد و عمل به اماره وجود دارد، مگر علم حجت نیست و مگر نه این است که اماره در تطابقش با واقع یا مساوی علم است و یا بیشتر از آن.

پس چرا اماره حجت نباشد و چرا نتوانیم به آن عمل کنیم، یعنی: عمل به اماره جایزه است.

ص: ۲۷

متن:

امّا ایجاب العمل بالخبر علی الوجه الاوّل فهو و ان کان فی نفسه قبیحا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذکره المستدلّ من تحریم الحلال و تحلیل الحرام، لکن لا یمتنع ان یکون الخبر اغلب مطابقهٔ للواقع فی نظر الشّارع من الادلّهٔ القطعیّهٔ الّتی یستعملها المکلّف للوصول الی الحرام و الحلال الواقعیّین او یکونا متساویین فی نظره من حیث الایصال الی الواقع.

الّا ان یقال انّ هذا رجوع الی فرض انسداد باب العلم و العجز عن الوصول الی الواقع، اذ لیس المراد انسداد باب الاعتقاد لو کان جهلا مرکّبا کما تقدّم سابقا.

فالاولی الاعتراف بالقبح مع فرض التّمکّن عن الواقع.

ترجمه:

امّا وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی بنا بر وجه و دلیل اوّل اگرچه فی نفسه (با قطع‌نظر از اینکه، خبر درنظر شارع مطابقتش با واقع، از دلیل قطعی، بیشتر یا مساوی با واقع است) در زمان انفتاح باب علم قبیح است، زیرا چنانکه ابن قبه فرمود مستلزم حرام شدن حلال و حلال شدن حرام است، و لکن بعید نیست که خبر ظنّی از نظر شارع مطابقتش با واقع بیشتر از هر ادلّه قطعی باشد که مکلّف آن را برای رسیدن به حرام و حلال واقعی به کار می‌گیرد، یا اینکه لااقل از جهت دستیابی به واقع از نظر شارع مساوی باشند.

استدراک

مگر آنکه گفته شود:

این غالبیّت در رساندن به‌واقع و یا مساوی بودن راجع است، آن‌هم به فرض انسداد باب علم و ناتوانی از رسیدن به‌واقع، زیرا مراد (از انسداد باب علم) انسداد باب اعتقاد نیست، هرچند اعتقاد جهل مرکب باشد، بلکه مراد از انسداد باب علم، عدم دستیابی به واقع است، چنانچه قبلا گفته آمد.

پس: با فرض انفتاح باب علم و تمکن از دستیابی به واقع:

آنچه شایسته‌تر است، اعتراف به قبح تعبّد به خبر ظنّی در مقام عمل است.

ص: ۲۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (امّا ایجاب العمل بالخبر علی الوجه الاوّل .....) چیست؟

این است که: اگرچه بنـا بر وجه اوّل، وجوب عمـل به خبر ظنّی، در زمان انفتاح باب علم، ذاتا و فی نفسه قبیـح است، چرا که به قول ابن قبه مسـتلزم تحریم حلاـل و تحلیـل حرام می‌شود، لکن ممکن است بگوییم که: چون در نظر شارع مقـدّس، خبر ظنّی از هر دلیل قطعی و علمی مطابقتش با واقع بیشتر است یا لااقل از حیث تطابق با آن مساوی است، هیچ اسـتحاله‌ای ندارد که مکلّف را موظف به تعبّد و عمل به آن نماید و مکلف نیز برای دستیابی به حرام و یا حلال و یا حلال واقعی به آن تمسّک نماید.

* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال انّ هذا ....) چیست؟

این است که: می‌توان گفت: فرض مزبور (یعنی: مسـاوی بودن خبر بـا ادلّه قطعیه یـا مطـابقتش بـا واقع) به فرض انسـداد بـاب علم و ناتوانی مکلّف از دست‌یابی به‌واقع برمی‌گردد، و این مسئله با مفروض ما، یعنی انفتاح باب علم سازگاری ندارد. چرا؟

زیرا مراد از انسـداد بـاب علم، انسـداد بـاب اعتقـاد (هرچنـد جهل مرکب هم باشـد) نمی‌باشـد، بلکه مراد از انسـداد باب علم، عـدم دست‌یابی به‌واقع است.

* مراد از عبارت (فالاولی الاعتراف ....) چیست؟

این است که:

در این فرض اخیر حق با ابن قبه است و وجوب عمل به خبر ظنّی بنا بر وجه اوّل قبیح است.

ص: ۲۹

متن:

و أمّا وجوب العمل بالخبر على الوجه الثانى فلا قبح فيه أصلا، كما لا يخفى.

قال فى النهاية فى هذا المقام- تبعا للشيخ فى العدّة:(۱)

انّ الفعل الشرعىّ انّما يجب لكونه مصلحة، و لا يمتنع أن يكون مصلحة اذا فعلناه و نحن على صفة مخصوصة، و كوننا ظانّين بصدق الراوى صفة من صفاتنا، فدخلت فى جملة أحوالنا الّتى يجوز كون الفعل عندها مصلحة.(۲) انتهى موضع الحاجة.

ترجمه:

[وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی]

و اما در وجوب و لزوم عمل به خبر ظنّی، هیچ قبحی وجود ندارد.

چنانکه، علامه حلّی نیز در کتاب نهایه، به تبعیت از شیخ طوسی در عدة الاصول به همین مناسبت فرموده است:

وجوب و لزوم فعل شرعی به خاطر مصلحت بودنش (در حق مکلّفین) است و امتناعی ندارد که فعل، هنگامی که آن را انجام می‌دهیم، مصلحتی باشد در حق ما و حال آنکه ما دارای صفت خاصّی هستیم، و اینکه به صدق راوی گمان داریم، صفتی از صفات ما باشد.

پس در نتیجه: در آن دسته از احوالات ما داخل می‌شود که انجام فعل نزد آن حالت مصلحت است. تمام شد محل نیاز از سخن علامه حلّی در کتاب نهایة.

۱- عدّة الاصول: ج ۱، ص ۲۹۱.

۲- النهایة: ج ۳، ص ۱ من الرقة ۱۳۷ س ۱۶- البحث الثالث فی جواز التعبد عقلا بخبر الواحد.

ص: ۳۰

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید جهات مقتضی برای تشریع و جعل احکام چگونه است؟

گاهی ذاتی است و گاهی اعتباری.

* مراد از جهات ذاتی چیست؟

همان مصالح و مفاسدی است که در نفس متعلّقات احکام وجود دارد.

مثل: مفسده‌ای که در قمار و یا شرب خمر ایجاد می‌شود و یا مصلحتی که در اتیان نماز و رد امانت حاصل می‌شود.

* مراد از جهات اعتباری در جعل احکام چیست؟

آن اموری است که نسبت به متعلّقات احکام مفارق می‌باشند و چه‌بسا اصلا با مکلّف به، ارتباط و مساسی ندارد.

مثل: اوصاف مکلف، از جمله وصف ظنّ در وی.

* علم به عنوان وصف مکلّف دارای دو تعلّق است: ۱- تعلّق به عالم ۲- تعلّق به معلوم و حال بفرمایید آیا ظنّ نیز مانند علم دارای دو تعلّق و اضافه است؟

بله: دارای دو تعلّق و اضافه است:

الف: تعلّق ظنّ به شخص ظان (مکلّف) ب: تعلّق و اضافه‌اش به امر مظنون (مکلّف به).

* کدامیک از دو تعلّق فوق از اوصاف است؟

تعلّق ظنّ به شخص ظانّ از اوصاف به حساب می‌آید لکن اضافه و تعلّقش به امر مظنون یعنی:

مکلّف به از طرق کشف محسوب می‌شود.

* با توجه به مقدمات مذکور مراد از عبارت (و اما الوجوب العمل بالخبر علی الوجه الثانی ....) چیست؟

این است که: جناب ابن قبه! اگر مراد شما این است که به فرض انفتاح باب علم و حجیّت امارات از باب سببیّت اعتماد و عمل به خبر واحد قبیح است. به شما می‌گوییم که: چنین قبحی وجود ندارد.

چرا؟ زیراکه، اشکال شما در این شرایط این است که:

تفویت مصلحت می‌شود و این قبیح است.

لکن به شما پاسخ می‌دهیم که تفویت مصلحت بدون جبران و تدارک قبیح است، ولی با فرض سببیّت نیز عمل به اماره (خبر) و در نتیجه مصلحت حادثه، جای مصلحت فائته واقعیه را می‌گیرد و لذا قبحی وجود نخواهد داشت.

پس هیچ ممنوعیّت و امتناعی وجود ندارد که مکلّف را موظف به تعبّد از خبر و اماره ظنّیه کند و

ص: ۳۱

مکلّف هم جهت دستیابی به حلال و یا حرام واقعی آن را بکار گیرد.

به عبارت دیگر:

وقتی که خبری به ما رسیده که شامل حکمی از احکام است و ما به راستگویی راویش ظنّ و گمان داریم آیا می‌توان گفت در عمل به این خبر حسنی وجود ندارد.

بنابراین:

اگر شارع مقدّس با اینکه ما متمکّن بر تحصیل علم هستیم، امر نماید که طریق ظنّی مزبور را طی کنیم هیچ قبحی در این امر وجود ندارد. چرا؟

زیرا به حسب فرض، بعد از حصول ظنّ به صدق راوی، در مؤدّای طریق مذکور مصلحتی حادث می‌شود که بر فوت واقع و از دست رفتن آن راجح می‌باشد.

به این خاطر:

عمل به ظنّ (هرچند مطابق با واقع در نیاید) امّا معذلک مستلزم تفویت مصلحت از مکلّف هم نمی‌باشد. پس عمل به خبر واحد و اماره قبحی ندارد.

* مراد از عبارت (قال فی النهایهٔ .... انّ الفعل الشرعیّ انما یجب ....) چیست؟

ارائه شاهدی است که در اثبات مدّعای فوق (یعنی: تعبد به خبر ظنی) از کتاب (نهایهٔ الوصول الی العلم الاصول) علامه حلّی رحمه اللّه آورده است.

که می‌فرماید: به اعتقاد ما افعال شرعیه از قبیل صلاهٔ وصوم و ..... براساس مصالح واجب می‌شوند و افعالی از قبیل شرب خمر و زنا براساس مفاسد حرام می گردند.

یعنی: احکام وجوب و حرمت، دائر مدارشان، مصالح و مفاسدی است که بر افعال مترتب می گردد.

و لذا: همان‌طور که ممکن است فعلی ذاتا و به حسب واقع دارای مصلحت یا مفسده باشد، همین‌طور هم ممکن است یک عملی به لحاظ صفتی از صفات فرد مکلّف دارای مصلحت شود.

فی المثل: اگر ما مسافر (دارای صفت سفر) باشیم نماز شکسته بر ما واجب می‌شود یا اگر مکلّف دارای صفت رجولیّت باشد، جهر به قرائت بر او واجب می‌شود و اگر یکی از صفات نفسانی مکلّفین صفت مظنّه باشد که هست چه اشکالی دارد که مکلّف به اعتبار این صفت (ظنّ به صدق راوی) از طریق راوی که وجوب جمعه ظنّی حاصل نماید که در اثر عمل به آن مصلحتی ایجاد شود که ما به لحاظ آن مصلحت جمعه را اتیان کنیم. این همان قول به سببیّت است.

پس: جناب علامه هم به تبعیّت از جناب شیخ طوسی قول به سببیّت را پذیرفته است.

ص: ۳۲

متن:

فان قلت: انّ هذا انّما یوجب التصویب، لأنّ المفروض علی هذا أنّ فی صلاهٔ الجمعهٔ الّتی اخبر بوجوبها مصلحهٔ راجحهٔ علی المفسدهٔ الواقعیّهٔ، فالمفسدهٔ الواقعیّهٔ سلیمهٔ عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها، و بعد الاخبار یضمحلّ المفسدهٔ، لعروض المصلحهٔ الراجحهٔ.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت بغیر مفسدهٔ توجبه- لأنّ الشرط فی ایجاب المفسدهٔ له خلوّها عن معارضهٔ المصلحهٔ الراجحهٔ- فیکون اطلاق الحرام الواقعیّ حینئذ بمعنی أنّه حرام لو لا الاخبار، لا أنّه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فی هذه الواقعهٔ عند الشارع لیس الّا المحبوبیّهٔ و الوجوب؛ فلا یصحّ اطلاق الحرام علی ما فیه المفسدهٔ المعارضهٔ بالمصلحهٔ الراجحهٔ علیها، و لو فرض صحّته فلا یوجب ثبوت حکم شرعیّ مغایر للحکم المسبّب من المصلحهٔ الراجحهٔ.

و التصویب و ان لم ینحصر فی هذا المعنی، الّا أنّ الظاهر بطلانه أیضا، کما اعترف به العلّامهٔ فی النهایهٔ فی مسألهٔ التصویب(۱)، و أجاب به صاحب المعالم- فی تعریف الفقه- عن قول العلّامهٔ بأنّ ظنّیّهٔ الطریق لا تنافی قطعیّهٔ الحکم(۲).

قلت لو سلّم کون هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه و أغمضنا عمّا سیجیء- من عدم کون ذلک تصویبا- کان الجواب به عن ابن قبهٔ، من جههٔ أنّه أمر ممکن غیر مستحیل و ان لم یکن واقعا لاجماع أو غیره، و هذا المقدار یکفی فی ردّه؛ الّا ان یقال: کلامه بعد الفراغ عن بطلان التصویب، کما هو ظاهر استدلاله من تحلیل الحرام الواقعیّ.

ترجمه:

اشکال

این مبنا (یعنی: حدوث مصلحت و رجحانش به واسطه خبر واحدی که برآن اقامه شده) مستلزم قول به تصویب است، زیرا با فرض این مبنا (حدوث مصلحت .....) در نماز جمعه‌ای که به واسطه وجوبش از مصلحت راجحه‌اش بر مفسده واقعیّه‌اش خبر داده شده، پس این مفسده واقعیه‌اش (مفسده خواندن جمعه) از مانع و معارض راجح (از آن) سالم بوده امّا به شرط این که، فرد عادل، خبر از وجوب آن ندهد. چرا که بعد از اخبار وی (فرد عادل) بدلیل قرار گرفتن

۱- النهایهٔ: ج ۴ س ۲ من الورقهٔ ۲۱۲ س ۱۳- البحث الثالث، المطلب الرابع فی الاجتهاد، الفصل الاول، المقصد الاول.

۲- معالم الدین و ملاذ المجتهدین ص ۲۷

ص: ۳۳

یک مصلحت والاتر بجای آن مفسده، آن مفسده مضمحل می‌شود.

پس اگر حرمت واقعی با پدید آمدن وصف مصلحت ثابت گردید، حرمت بدون مفسده‌ای تحقق پیدا کرده که موجب آن تحریم شده، زیرا (براساس التزام به حدوث مصلحت به واسطه اخبار عادل) شرط در ایجاب کردن مفسده تحریم در فعل، خالی بودن آن مفسده است از معارضه با مصلحت والاتر از آن (یعنی وجوبی که عادل از آن خبر داده)، پس؛ اطلاق حرام واقعی (مثلا: بر نماز جمعه) به این معناست که خبر عادل بر وجوبش اقامه نشود (یعنی: حرام شأنی است) و نه حرام فعلی و اینکه واقعا مبغوض باشد، پس آنچه در این واقعه نزد شارع بالفعل وجود دارد چیزی جز محبوبیّت و وجوب نیست، پس اطلاق عنوان حرام بر فعلی که مفسده‌اش معارض با مصلحت والاتر از آن است، درست نمی‌باشد و به فرض صحت این اطلاق هم، موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح پدید آمده نمی‌باشد، و این همان تصویب است.

و اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی‌باشد، ولی ظاهرا معنای مذکور، همچون معانی دیگر در اینجا باطل است. همان‌طور که علامه حلّی نیز در کتاب نهایه در مسئله تصویب به بطلان آن اعتراف نموده است و همچنین صاحب معالم در تعریف فقه به کلام علامه (که فرموده: ظنّی بودن طریق با قطعی بودن حکم مستفاد از آن منافاتی ندارد) پاسخ گفته است.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

می‌گوئیم: به فرض که (این حدوث مصلحت به واسطه خبر عادل) تصویبی باشد که اجماع بر بطلانش شده و ما از آنچه به زودی (در تصویب نبودن آن) خواهیم گفت، اغماض و چشم‌پوشی کنیم، ولی این پاسخ و تقریر به آن (وجه دوم- حدوث مصلحت ...) استدلال ابن قبه است. چرا که آن به دلیل اجماع یا احتمال دیگری (مثل اخبار مسلّمه) نمی‌باشد.

و این مقدار (یعنی: معقول بودن تعبّد به ظنّ و امکان ثبوتی داشتن آن) در ردّ ابن قبه کافی است. مگر اینکه گفته شود:

کلام ابن قبه و استدلال او، پس از فراغ از بطلان تصویب است، چنانکه ظاهر استدلال ایشان از حلال شدن حرام واقعی همان بطلان تصویب است.

ص: ۳۴

تشریح المسائل

* چرا جمهور علمای شیعه را مخطئه می‌نامند؟

زیرا شیعه قائل است که: خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است اعم از جاهل و عالم، همچنین مسلم و کافر، و ما به همان واقع مکلّف هستیم و امارات نیز طریق الی‌الواقع‌اند.

حال: مجتهدی که فتوای می‌دهد، در دستیابی به واقع از دو حال خارج نیست:

۱- یا فتوای او مطابق با واقع است پس مصیب است و لذا واقع در حقّ او و مقلّدینش فعلی و منجّز می‌باشد.

۲- و یا فتوای او مخالف با واقع درمی‌آید پس مخطی است و لکن خود و مقلّدینش معذورند.

پس: «انّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا».

* چرا جمهور علمای عامه را مصوّبه می‌خوانند؟

زیرا عامّه قائل به تصویب مجتهدند یعنی می گویند: «کلّ مجتهد مصیب».

* اهل تصویب بر چند گروه‌اند؟

بر دو گروه: ۱- تصویب معتزلی، ۲- تصویب اشعری.

* چه تفاوتی میان تصویب معتزلی و تصویب اشعری وجود دارد؟

۱- اهل اعتزال همچون شیعه قائل‌اند که خداوند در واقع احکامی دارد که در حق عالم و جاهل مساوی‌اند لکن این احکام در مرحله شأنیت باقی مانده و هرگز به درجه فعلیت نمی‌رسند.

به نظر این‌ها، آن حکمی که در حق مکلفین به فعلیت می‌رسد همان مؤدّای اماره می‌باشد.

منتهی: اگر مؤدّای اماره مطابق با واقع باشد، مثلا: حکم واقعی وجوب جمعه باشد اماره هم بر وجوب جمعه قائم شده باشد، در اینجا حکمی مماثل با حکم واقعی در حق ما جعل شده و مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آن توسط این اماره، حادث و نصیب ما می‌شود.

و اگر مؤدّای اماره مخالف با واقع درآید مثلا: حکم واقعی، حرمت جمعه باشد که مفسده ملزمه دارد و لکن اماره بر وجوب آن دلالت کند، در اینجا برطبق مؤدّای اماره مصلحتی حادث می‌شود که به اندازه مفسده واقع است یا بیشتر از آن.

در نتیجه: این مصلحت با آن مفسده در تعارض قرار گرفته و مانع از فعلیّت آن مفسده می‌شود.

یعنی: قیام اماره مخالف موجب و سبب اضمحلال و نابودی آن مفسده واقعیّه می‌شود.

در نتیجه: سبب تغییر حکم می‌شود یعنی: حکم واقعی قبلی از لوح محفوظ رفت و جای آن را

ص: ۳۵

وجوب جمعه گرفت.

یعنی: مؤدای اماره لازم الامتثال و در لوح محفوظ به عنوان وظیفه فعلی ثبت می‌شود.

۲- اشعری‌ها معتقدند که، اصلا پیش از اجتهاد مجتهد، هیچ حکمی در واقع وجود ندارد بلکه جعل حکم از سوی شارع دائر مدار فتوای مجتهد است.

یعنی: اگر رأی مجتهد به وجوب تعلّق گرفت حکم اللّه وجوب می‌شود و اگر به حرمت تعلّق گرفت حکم اللّه حرمت می‌شود.

و اگر رأی مجتهد عوض شد، حکم اللّه نیز عوض می‌شود.

در نتیجه: احکام اللّه واقعی تابع آرای مجتهدین است، یعنی: تمام الموضوع برای حکم شرعی رأی مجتهد است.

و لذا؛ از باب تبدّل موضوع، رأی مجتهد که عوض شد حکم نیز عوض می‌شود.

* بعد از مقدمات مذکور بفرمایید مورد بحث ما فعلا در اینجا چه می‌باشد؟

تصویب معتزلی.

* مراد از عبارت (انّ هذا انّما یوجب التصویب) چیست؟

این است که: حدوث مصلحت در فعل به واسطه اخبار عادل موجب تصویب است.

به عبارت دیگر: شیخ می گوید:

تعبّد به خبر واحد بر مبنای سببیّت قبحی ندارد چرا که عند المخالفه مصلحت حادثه جای مصلحت فائته را گرفته و جبران می کند.

مستشکل می گوید:

بله، بر مبنای این سخن (سببیّت) سخن ابن قبه را پاسخ داده و باطل نمودید لکن اصل مبنا مبتلا به اشکال است زیرا قول به سببیّت مستلزم تصویب است. قول به تصویب هم چه اشعری و چه معتزلی بالاجماع باطل است.

* پس مراد از عبارت (لأنّ المفروض علی هذا انّ فی صلاهٔ الجمعهٔ .... الخ) چیست؟

وجه تصویب بودن مصلحت حادثه در فعل و رجحانش به واسطه خبر واحد را بیان می کند.

توضیح: مستشکل می گوید که:

نماز جمعه اگر در واقع حرام باشد و خبر واحد بر وجوبش اقامه شود و به واسطه این خبر، مصلحت حادثه از انجام جمعه، بر مفسده واقعی رجحان یابد پس می‌توان گفت که: مفسده خواندن جمعه (به شرط اینکه عادل به وجوب آن خبر ندهد) بلامعارض بوده و مانعی که برآن راجح باشد وجود ندارد.

ص: ۳۶

زیرا در صورتی که عادل خبر بدهـد مفسده آن از بین رفته و نابود می‌شود، چرا؟ چون به جای آن مصلحتی قرار می گیرد که از آن راجح و والاتر است.

* پس مراد مستشکل از عبارت (فلو ثبت مع هذا الوصف تحریم ثبت .... لأنّ الشرط ...) چیست؟

ادامه اشکال است مبنی بر اینکه:

اگر حرمت واقعی، پس از اخبار عادل و پدید آمدن وصف مصلحت (وصف وجوبی) در جمعه باز هم ثابت باشد معنایش این است که:

آن حرمت بدون مفسده‌ای که موجب آن (تحریم) بوده تحقّق دارد. چرا؟

زیرا طبق این تقریر، مفسـده در صورتی می‌توانـد حرمت را در فعل ایجاب و ایجاد کنـد که از تعارض با مصـلحتی راجح بر خودش خالی باشد.

در نتیجه باید گفت:

اطلاـق حرام واقعی بر نماز جمعه به این معناست که: خبر عادل بر وجوبش قائم نشود یعنی: حرام شأنی است و نه حرام فعلی و اینکه در واقع مبغوض باشد.

به عبارت دیگر: باید گفت:

در خواندن نماز جمعه صرفا محبوبیّت و وجوب هست و عنوان دیگری در آن ملحوظ نمی‌باشد به عبارت دیگر:

فعلی که مفسده‌اش معارض با مصلحت راجح از آن می‌باشد را نمی‌شود حرام خواند و اطلاق این عنوان صحیح نمی‌باشد.

و به فرض صـحت حرمت، این امر موجب ثبوت حکم شرعی مغایر با حکمی که از ناحیه مصلحت راجح برآن پدید آمده نمی‌باشد و این عین تصویب است.

* پس مراد مستشکل از عبارت (و التصویب و ان لم ینحصر فی هذا المعنی الّا ...) چیست؟

این است که می گوید:

اگرچه تصویب منحصر در این معنا نمی‌باشد و معانی دیگری نیز دارد ولی علی الظاهر معنای مذکور در اینجا مثل معانی دیگر باطل و نـادرست است. همـان‌طور که مرحوم علامه حلّی در کتـاب نهـایه، در مسـئله تصویب به آن اعتراف نموده و صاحب معالم نیز در بحث تعریف فقه کلاـم علامه را (مبنی بر اینکه: ظنّی بودن طریق با قطعی بودن حکم مسـتفاد از آن منافاتی نـدارد) نقـد نموده و در انتقاد به آن می‌فرماید:

این کلام مستلزم تصویب است.

ص: ۳۷

نتیجه اینکه: از عبارت فوق برمی‌آید که: تصویب از امور باطله است و فساد آن از نظر علمای امامیه مفروغ عنه است.

حال با چنین موقعیتی که این رأی و نظر دارد چگونه تقریر شما را در حجّت بودن خبر واحد و طرق ظنی قبول کنیم؟

* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که:

اوّلا: تقریر مذکور تصویب نمی‌باشد اگر هم باشد باطل نیست، آن تصویبی که باطل است تصویب اشعری است و به زودی خواهیم گفت که نوعی از تصویب وجود دارد (مصلحت سلوکیه) که باطل نیست.

ثانیا: سلّمنا که آن را تصویب بدانیم و این مبنا مبنای باطلی باشد، استدلال ما در برابر ابن قبه است و ایشان از جمله افرادی است که تعبّد به خبر و بلکه هر اماره ظنّی را محال و ناممکن می‌داند.

به عبارت دیگر: امکان ثبوتی تعبّد به ظنّ را منکر است، چه رسد به امکان وقوعی و تحقّق خارجی آن را، و لذا تلاش ما در استدلالی که گذشت این بود که صرفا امکان ثبوتی و عالم تصور مسئله مورد بحث را تصحیح نماییم، هرچند مستلزم تصویب باشد. زیراکه: تصویب اگرچه اثباتا ممکن نیست (یعنی: به واسطه اجماع یا هر دلیل دیگری وقوع ندارد و نمی‌توان به آن ملتزم شد) لکن عقلا محال و ناممکن نیست.

بنابراین:

وقتی بتوانیم تصوّر تعبّد به ظن را مطابق با دلیل بیان کنیم، پاسخ ابن قبه را داده‌ایم و استدلال او را باطل نموده‌ایم.

پس بر مبنای سببیّت تعبّد به خبر و یا دیگر امارات ظنّیه قبحی ندارد الّا اینکه کسی بگوید:

بحث ابن قبه بر مبنای سببیّت نیست چرا که ایشان قبول دارد که بر مبنای سببیّت تعبّد ممکن است، لکن می گوید چون این مبنا باطل است من بر مبنای طریقیت بحث می کنم.

* از کجا می‌توان پی برد که ابن قبه بر این مبنا بحث ندارد؟

از دلیل دوم ایشان که گفت: عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است و این قبیح است، که این مطلب با مبنای طریقیّت سازگار است وگرنه بر مبنای سببیّت قبحی ندارد.

* حاصل مطلب را بیان کنید؟

حاصل مطلب اینکه: سخن ابن قبه با فرض انسداد باب علم، باطل، لکن با فرض انفتاح باب

ص: ۳۸

علم درست است.

* نتیجه مطلب فوق چیست؟

این است که:

جناب شیخ، امارات ظنّیه را تنها در فرض انسداد باب علم حجّت می‌دانند و لذا در آینده بررسی خواهیم کرد که مصلحت سلوکیه ایشان چه نتیجه‌ای می‌دهد.

* نقش مجمعا در عبارت (لو سلّم کان هذا تصویبا مجمعا علی بطلانه ....) چیست؟

صفت برای تصویبا است لکن این صفت در اینجا مفهوم اصولی ندارد، بلکه قید توضیحی است و لذا کسی نمی‌تواند استفاده کرده و بگوید تصویب در معانی دیگرش باطل نبوده و اجماع بر ابطال فلان معنایش نشده است.

* مراد از عبارت (و اغمضنا النظر عمّا سیجیء ...) چیست؟

پاسخ از یک انتقاد است نسبت به آنچه در اینجا گفته شده با آنچه بعدا گفته می‌آید و باهم متفاوت‌اند.

توضیح:

آنچه را که شیخ در اینجا آورده تصویب است و لکن آنچه در آینده گفته می‌آید و نقل می‌شود عدم تصویب است. و آنچه در آینده حکم به عدم تصویبش می‌شود، آنجایی است که مصلحت را در امر به عمل به اماره فرض کرده‌اند.

لکن در اینجا، مصلحت در نفس فعل جمعه فرض گردیده و روشن است که این مسئله از تصویب جدا نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

از عدم تصویب موضوع بحث در آینده، عدم تصویب مسئله مورد بحث در اینجا لازم نمی‌آید.

* مراد از عبارت (الّا ان یقال: انّ کلامه ....) چیست؟

این است که: شاید منتقدی به شیخ بگوید:

کلام ابن قبه متعینا این است که، تعبّد به ظن پس از فراغت از بطلان تصویب امر غیر معقولی است و لذا وجهی ندارد که جناب شیخ آن را به صورت احتمال نقل نماید.

ص: ۳۹

متن:

(فى الجمع بين الحكم الواقعىّ و الظاهرىّ)

و حيث انجرّ الكلام الى التعبّد بالأمارات الغير العلميّة، فنقول فى توضيح هذا المرام و ان كان خارجا عن محلّ الكلام: انّ ذلك يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ فى التعبّد بها الّا الإيصال الى الواقع، فلا مصلحة فى سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع. كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره فى طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ فى ذلك الّا كون قول الأعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا. و الأمر بالعمل فى هذا القسم ليس الّا للارشاد.

الثانى: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة فى مصلحة العمل و ان خالف الواقع. فالغرض ادراك مصلحة سلوك هذا الطريق التى هى مساوية لمصلحة الواقع او أرجح منها.

ترجمه:

حجيّت امارات ظنيّه و مبانى آن

اشاره

و چون صحبت، منجرّ به تعبّد به امارات غير علمى شد، اگرچه از محل بحث ما خارج است لكن در توضيح آن مى گوييم: تعبّد به خبر واحد و يا هر اماره غير علمى بر دو وجه تصوير مى‌شود:

وجه اول: آنكه، عمل به اماره غير علمى از اين باب باشد كه صرفا كاشف از واقع است، پس در تعبّد به آن (اماره غير علمى) هيچ امرى جز عنوان ايصال (رساندن) به واقع ملاحظه نمى‌شود. پس هيچ مصلحتى جز مصلحت رسيدن به واقع، در پيمودن اين طريق وجود ندارد.

فى المثل: اگر مولايى، بنده‌اش را دستور دهد به سؤال كردن از باديه‌نشينان هنگام تحير و سرگردانى در جاده بغداد، هيچ مصلحتى در اين پرسيدن ملاحظه و اعتبار نشده جز اينكه پاسخ اعراب، رساننده (عبد) به واقع باشد، اعم از اينكه اين مصلحت دائمى و يا اغلب باشد، و امر به عمل به اماره در اين قسم، ارشادى است و نه مولوى.

وجه دوّم: آنكه عمل به اماره غير علمى به خاطر مدخليتش در پيدا شدن مصلحت در عمل است هرچند كه مضمونش (م اماره) مخالف با واقع است.

و لذا مراد از عمل به ظنّ و اماره غير عملى تنها درك كردن مصلحتى است كه در پيمودن آن وجود داشته و با مصلحت واقع مساوى و يا برتر از آن است.

ص: ۴۰

تشریح المسائل:

* به‌طور خلاصه بفرمائید تاکنون بحث شما با ابن قبه در چه بود؟

در رابطه با امکان و امتناع تعبّد به خبر واحد بود که در تمامی جهات و مبانی مختلفه با ایشان بحث نمودیم.

* آیا بحث مذکور منحصر به خبر واحد است؟

خیر، دامنه بحث گسترده‌تر از خبر واحد است، یعنی در تمام امارات ظنیّه جاری است، منتهی مصداق بارز و اکمل آن خبر واحد است. و لذا باید حجیّت امارات را در می‌دانی وسیع‌تر طرح و بررسی نمود.

* مقدمهٔ بفرمائید در هر موضوعی حد اقل چند مرحله از بحث وجود دارد؟

دو مرحله: ۱- مرحله امکان و امتناع، ۲- مرحله وقوع و لا وقوع.

* آیا در مسئله تعبّد به امارات نیز مراحل بحث این گونه است؟

* آیا هیچ تفاوتی در بحث میان فلسفی و اصولی وجود ندارد؟

چرا، فلسفی ابتدا از امکان و امتناع بحث می‌کند و سپس به وقوع یا عدم وقوع آن می‌پردازد لکن اصولی، از امکان و امتناع بحث نمی‌کند، چرا که امکان در مقام استنباط برای او راهگشا نمی‌باشد.

اصولی از وقوع و عدم وقوع سخن می‌گوید.

فی المثل: می‌خواهد بگوید که: در کجا تعبّد به اماره واقع شده و شارع آن را حجّت نموده و می‌توان از آن طریق حکم شرعی را به دست آورد.

* آیا بحث از امکان و امتناع رابطه‌ای با بحث وقوع و لا وقوع ندارد؟

چرا، بحث از امکان و امتناع از مبادی تصدیقیّه بحث اصولی می‌باشد.

یعنی: ابتدا باید امکان ثابت شود و سپس به سراغ امارات رفته، صحبت شود که، این اماره حجّت است یا آن دیگری حجت نیست و لذا اگر امکان ثابت نشود دیگر جایی برای بحث از حجّت بودن یا نبودن نمی‌ماند. لکن، جای اصلی بحث از امکان و استعمال علوم عقلیه از جمله فلسفه و کلام می‌باشد نه علوم اعتباری مثل: اصول فقه.

* پس چرا شما در اینجا بحث از امکان ثبوتی و امتناع و وقوع و لا وقوع هر دو می‌کنید؟

بله، چنانچه ذکر شد، مبادی تصدیقیه مباحث یک علم در علم دیگر بحث می‌شود، منتهی از آنجا که ممکن است بحثی مستوفا پیرامون آن صورت نگرفته باشد، در اینجا نیز از آن بحث می‌شود و

ص: ۴۱

ما نحن فیه نیز از این قبیل است.

* با توجه به مقدماتی که گذشت بحث جناب شیخ در متن مذکور بر اساس انسداد باب علم است یا انفتاح باب علم؟

بر اساس انسداد باب علم نمی‌باشد. چرا که در فرض انسداد باب علم چاره‌ای جز عمل به اماره نیست و این امری است که مورد اتفاق است.

انما الکلام در فرض انفتاح باب علم است و سؤال این است که:

* آیا با فرض تمکّن از تحصیل علم و انفتاح باب علم می‌توان به امارات ظنّیه عمل کرد و سراغ تحصیل علم نرفت یا نه؟

در باب حجیّت امارات با فرض انفتاح دو مبنای اساسی وجود دارد:

الف: مبنای طریقیّت ب: مبنای سببیّت.

* مبنای طریقیّت چیست؟

این است که: اگر اماره از جانب شارع حجّت گردیده و دارای ارزش است، صرفا از باب طریقیّت و کشف است.

یعنی: در مؤدای اماره هیچ مصلحتی وراء مصلحت واقع وجود ندارد بلکه تمام مصلحت از آن واقع است.

به عبارت دیگر: اماره تنها طریق و راهی است در دستیابی به واقع، یعنی: اگر اماره مطابق واقع درآید، همان واقع بر ما منجّز می‌شود و چنانچه مخالف درآید معذّر می‌باشد.

فی المثل:

مولایی به عبدش می‌گوید: به شهر بغداد برو و چنانچه راه را در رفتن به آنجا گم کردی از اعراب و ساکنان اطراف و یا میانه راه بپرس.

حال باید دانست که این پرسش از اعرابی موضوعیّتی ندارد بلکه غرض یافتن راه بغداد است و مراد و مقصود اصلی رسیدن به بغداد است.

طبق این مبنا امر شارع به عمل کردن به اماره، امری ارشادی است، یعنی: ارشاد به واقع.

به عبارت دیگر: غرض از چنین امری، متابعت مکلّف از اماره است برای رسیدن به واقع و الّا در عمل به اماره مصلحتی وجود ندارد.

* مبنای سببیت یا موضوعیّت کدام است؟

آن است که: قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می‌شود که در مؤدّای اماره مصلحتی حادث شود

ص: ۴۲

به اندازه مصلحت واقع يا بيشتر از آنكه.

هنگام مخالفت اين مصلحت حادثه جاى آن مصلحت فائته را مى گيرد و جبران مى كند.

به عبارت ديگر:

در اين وجه يعنى: بر مبناى سببيّت، غرض از عمل به اماره غير علمى اين است كه، مصلحت سلوكيه را درك نمائيم چرا كه در سلوك و عمل به اماره مذكور ممكن است مصالحى باشد كه وجود آن مصالح موجب شده كه مولى بنده‌اش را به سلوك وادار كند، هرچند بداند پيمودن آن، بنده‌اش را به واقع نمى‌رساند.

زيرا بسيار اتفاق افتاده است كه مصلحت حادث شده از ناحيه عمل به اماره غير علمى از مصلحت واقعى و نفس الامرى ارجح و لااقل با آن مساوى مى‌باشد.

* مراد از عبارت (ليس الّا للارشاد ....) چيست؟

اين است كه: اگرچه مولى على الظاهر بنده‌اش را در عمل به طريق مذكور امر نموده است، لكن اين امر مولوى نمى‌باشد و بلكه جنبه ارشادى دارد.

و لذا اگر بنده مخالفت آن امر نمايد، مخالفتش عقاب ندارد.

ص: ۴۳

متن:

أمّا القسم الأوّل فالوجه فيه لا يخلو من أمور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الأمارات للواقع و ان لم يعلم بذلك المكلّف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلّف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلا مركّبا.

و الوجه الأوّل و الثالث يوجبان الامر بسلوك الأمارة و لو مع تمكّن المكلّف من الأسباب المفيدة للقطع. و الثاني لا يصحّ الّا مع تعذّر باب العلم، لأنّ تفويت الواقع على المكلّف و لو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح.

ترجمه:

امّا قسم اوّل

(یعنی: آنجا که عمل به اماره صرفا از باب رسیدن به واقع باشد) وجه در آن خالی از امور سه‌گانه ذیل نمی‌باشد.

۱- شارعی که عالم و آگاه به غیب است، به دوام موافقت امارات غیر علمی با واقع نیز عالم و آگاه است و لذا بنده را امر به متابعت آن نموده، اگرچه مکلّف از آن بی‌اطلاع است.

۲- امارات غیر علمی در نظر شارع غالبا مطابق واقع‌اند.

۳- در نظر شارع، امارات غیر علمی از علومی که برای مکلّف حاصل می‌شود، در مطابقت با واقع، اغلب و اکثر است، زیرا بیشتر علوم حاصله در مکلّف از نظر شارع جهل مرکب است.

و وجه اوّل و سوم علّت امر مولی به عبد به سلوک از (طریق) اماره غیر علمی است، هرچند مکلّف از اسباب قطع‌آور متمکّن باشد.

و براساس وجه دوّم، عمل به اماره غیر علمی درست نیست، جز در صورت تعذر باب علم و انسداد آن، زیرا تفویت کردن مصلحت واقعی (توسط مولی) نسبت به مکلّف، هرچند در موارد نادری باشد، بدون تدارک و جبران آن، قبیح و ناپسند است.

ص: ۴۴

تشریح المسائل:

* مراد از عبارت (فالوجه فیه لا یخلو من امور ....) چیست؟

بیان قسم اوّل است، یعنی: آیا بر مبنای طریقیت و با فرض انفتاح باب علم امکان دارد که اماره در حق ما حجّت شود یا نه.

لذا می‌فرماید: اگر عمل به اماره از باب مجرد کشف از واقع باشد دارای سه وجه است.

* مراد از عبارت (کون الشارع العالم بالغیب ....) چیست؟

بیان وجه اوّل است و حاصل این وجه عبارتست از اینکه:

شارع مقدّس که به غیب و شهود آگاه است می‌داند که سلوک طریق غیر علمی همیشه به واقع اصابت می‌کند، اعم از اینکه طرق علمی هم همیشه مطابق با واقع باشد یا نه.

بنابراین: فرض تعبّد به امارات ظنّیه چه اشکالی دارد؟

* مراد از عبارت (کونها فی نظر الشارع غالب المطابقهٔ ....) چیست؟

بیان وجه دوّم است و آن عبارت است از اینکه:

طرق ظنّی غالبا با واقع مطابق‌اند لکن ادلّه قطعیه و علمیّه همیشه مصیب بوده و مطابق با واقع‌اند یعنی: امارات غالب المطابقهٔ و علم دائم المطابقه یا اغلب المطابقه است.

* مراد از عبارت (کونها فی نظره اغلب مطابقهٔ من العلوم ....) چیست؟

بیان وجه سوم است و حاصل این وجه عبارت است از اینکه: امارات ظنّی نسبت به طرق علمی، از نظر رسیدن به واقع اغلب بوده و ارزششان بالاتر از علم است.

وجه این اغلبیت این است که: نوعا و به حسب غالب علوم و طرق علمی از قبیل جهل مرکب‌اند.

به عبارت دیگر: علومی که برای ما حاصل می‌شوند ۹۰٪ مصیب، ۱۰٪ جهل مرکب، ولی امارات ظنیه‌ای که برای ما حاصل می‌شود ۹۵٪ مطابق با واقع و ۵٪ مخالف.

بنابراین: در این فرض نیز نیازی به تحصیل علم نمی‌باشد و ما می‌توانیم به امارات عمل کنیم.

پس اگر بتوان به علم عمل نمود به طریق اولی می‌توان به امارات ظنیه عمل نمود.

* مراد از عبارت (و الوجه الاوّل و الثالث یوجبان ....) چیست؟

این است که: وجه اوّل و سوّم ایجاب می‌کند که در دوران امر میان عمل نمودن به علم یا ظن، عمل به ظن واجب باشد، به خلاف تعبّد به علم.

* پس مراد از عبارت (و الثانی لا یصح ....) چیست؟

این است که: آیا بر مبنای طریقیّت در کدامیک از سه فرض مذکور نمی‌توانیم به اماره عمل کنیم؟

ص: ۴۵

بر مبنای طریقیت تنها در فرض دوّم است که با تمکّن از علم معـذور نیستیم و نمی‌توانیم به سـراغ اماره رفته و بـدان عمل کنیم (مگر تمام طرق علمی موصول به واقع به روی مکلف مسدود باشد.)

* سرّ عدم جواز عمل به اماره در فرض انفتاح چیست؟

این است که: عمل به اماره در بسیاری از موارد (مثلا ۳۰٪) مستلزم تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده می‌شود آن‌هم بدون جبران، و تفویت مصلحت آن‌هم با بودن طریق علمی قبیح است.

و لذا می گوئیم:

شـارعی که حتی برفرض انفتـاح بـاب علم، امـارات را در حق ما حجّت فرموده است. به این خاطر است که عالم به غیب است و لـذا می‌داند که امارات یا دائم المطابقه هسـتند و یا اغلب المطابقه و یا مساوی با علم‌اند هرچند مکلّف این را نداند و خیال کند که فلان اماره مخالف واقع نیست.

پس بر این تعبّد شارع اشکالی وارد نمی‌شود.

* آیا وجهی برای عمل به اماراتی که غالب المطابقه هستند و ارزششان از علمی که دائم المطابقه است به نظر نمی‌رسد؟

چرا، در چنین موردی نیز عمل به امارات بلا اشکال است و لو در فرض انفتاح باب علم، و این به خاطر وجود مصلحت نوعیه تسهیل است که بر مصالح شخصیّه تقدّم دارد.

پس بر تعبّـد بـه امـاره و حجیّـت امـارات برفرض طریقیّـت در همه صـور مسـئله اشـکالی مـترتب نمی‌باشـد. و این نظر مرحـوم مظفر می‌باشد.

* احکام شرعیه از نظر اصولیین دارای چه مراحلی هستند؟

۱- مرحله اقتضاء و شأنیت، که همان مرحله مصلحت و مفسده است.

۲- مرحله انشاء، که همان وضع و جعل حکم است.

۳- مرحله فعلیات، که همان بعث و ابلاغ به مکلفین است.

۴- مرحله تنجّز، که همان مرحله امتثال مکلف است.

* در متن شیخ به کدام‌یک از مراحل فوق اشاره شده است؟

اوّل و سوّم.

ص: ۴۶

متن:

و أمّا القسم الثانی، فهو علی وجوه:

أحدها: أن یکون الحکم- مطلقا- تابعا لتلک الأمارهٔ، بحیث لا یکون فی حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارهٔ و عدمها حکم، فیکون الأحکام الواقعیّهٔ مختصّهٔ فی الواقع بالعالمین بها، و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أمارهٔ عنده علی حکم العالمین. لا حکم له او محکوم بما یعلم اللّه أنّ الأمارهٔ تؤدّی الیه. و هذا تصویب باطل عند أهل الصّواب من المخطئهٔ. و قد تواتر بوجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

ترجمه:

امّا قسم دوّم:

اشاره

(یعنی: عمل به اماره از باب درک مصلحت سلوکیه) بر وجوهی است.

وجه اوّل

اینکه:

حکم به‌طور مطلق تابع آن اماره غیر علمی باشد، به‌طوری که در حق جاهل به واقع با قطع نظر از وجود این اماره غیر علمی و عدم آن، اصلا حکمی نباشد.

در نتیجه: احکام واقعیه، (طبق این تقریر) در واقع به عالمین به آن (احکام واقعیه) اختصاص دارد.

و امّا جاهل با قطع‌نظر از قیام اماره نزد او، بر حکمی که عالمین دارند، حکمی ندارد (بلاتکلیف است) و یا (اگر تکلیفی دارد) حکمی است که خدای تعالی می‌داند، اماره به آن منتهی می گردد.

البته این وجه (نبودن حکم در حق جاهل و اختصاص واقعیّات به عالمین) از نظر اهل صواب که مخطئه هستند، همان تصویب باطل است، چرا که در اخبار متواتر آمده است که حکم میان عالمین و جاهلین مشترک است.

ص: ۴۷

تشریح المسائل:

* مقدّمهٔ بفرمائید از نظر شیخ سببیّت چند چهره دارد؟

سه چهره، از جمله:

۱- سببیّت اشعری ۲- سببیّت معتزلی ۳- مصلحت سلوکیه.

* باتوجّه به مطلب مذکور از نظر اشعری‌ها چه تفاوتی میان افراد عالم و جاهل نسبت به احکام واقعی وجود دارد؟

اشاعره قائل‌اند که حکم واقعی خداوند با تمام مراتبش اختصاص به افراد عالم دارد و لکن افراد جاهل در واقع و لوح محفوظ محکوم به حکمی نیستند.

* به نظر اشعریها جاهل در چه مرحله‌ای محکوم به حکمی نمی‌باشد؟

در هیچ‌یک از مراحل یک جاهل محکوم به آن حکم نمی‌باشد نه در مرحله اقتضاء نه در مرحله شأنیت نه در مرحله فعلیت و نه در مرحله تنجّز.

* پس از نظر آنها حکم فرد جاهل تابع چیست؟

تابع اماره است.

اگر اماره بر وجوب قائم شد وظیفه جاهل وجوب است. و اگر اماره بر حرمت اقامه شد وظیفه او حرمت و اجتناب است.

و لذا: با قیام اماره بر حکمی در آن حکم مصلحت ملزمه ایجاد شده و مکلّف جاهل باید بدان عمل کند.

* اشکال مبنای فوق از نظر ما (امامیه) چیست؟

این است که:

احکام واقعیه تنها به افراد عالم اختصاص نداشته بلکه میان عالم و جاهل مشترک است.

نکته: به نظر ما وظیفه همگان اعم از عالم و جاهل تحصیل علم یا ظنّ به واقع است.

* به چه دلیل نظر اشاعره (مبنای مذکور) باطل است؟

۱- احکام واقعی اختصاصی به عالمین ندارد بالاجماع.

۲- در اشتراک احکام میان عالم و جاهل اخباره متواتره وجود دارد.

* احکام شرعیه فرعیه بر چند قسم‌اند؟

بر سه قسم‌اند، از جمله:

۱- احکام فرعیّه‌ای که عقل عقلاء نیز در حکم به آن موافق شرع است مثل: حسن عدل و قبح ظلم.

۲- احکام فرعیّه شرعیّه‌ای که مستند به دلیل قاطع و جازم می‌باشند مثل: وجوب نماز، روزه، زکاهٔ و ...

ص: ۴۸

۳- احکام شرعیه ظاهریّه‌ای که مستند به ظواهر و اصول هستند.

* در کدام‌یک از احکام فرعیّه فوق تصویب باطل است؟

در قسم اوّل و دوّم اجماع علماء بر صحت تخطئه و بطلان تصویب است

لکن در قسم سوم اجماع بر صحت تصویب است.

* علّت اجماع بر صحت تصویب در قسم سوّم چیست؟

این است که: حکم ظاهری با اختلاف استنباطات و استظهارات افراد تفاوت می کند.

* آیا صحت تصویب در قسم سوم اطلاق دارد؟

خیر، حکم به صحت تصویب در قسم سوم مشروط به نبود دلیل قاطع و جازم است و الّا حق با تخطئه بوده و تصویب باطل می‌شود.

* با توجه به مطالب فوق نزاع در کجاست؟

نزاع در احکام فرعیّه شرعیه‌ای است که، دلیل قاطع و جازم بر آنها وجود نداشته باشد.

* نظر علمای شیعه و سنی در مورد فوق چیست؟

نظر علمای شیعه و برخی از علمای عامه این است که:

خدای تعالی در هر واقعه‌ای دارای حکم معیّنی می‌باشد که تنها یک نفر مصیب به آن است و آراء دیگر خطاست و لکن معذورند و معاقب نمی‌باشند.

و لکن غالب علمای اهل سنّت معتقدند که:

حکم خداوند تابع رأی و نظر مجتهد است و هر مجتهدی نیز رأیش مصاب است و این گونه نیست که خداوند در هر واقعه‌ای حکمی داشته باشد.

* آیا قائلین به نظر فوق در قولشان متفق و متحدند؟

خیر، این‌ها خود بر دو دسته‌اند:

برخی قائلند که، خداوند برای هر حکم معیّنی دلیل و اماره‌ای جعل نفرموده است.

برخی گفته‌اند که برای حکم خداوند دلیل لازم است که این دسته خود بر دو گروه‌اند.

* چه تفاوتی میان دو گروه اخیر وجود دارد؟

یک گروه معتقدند که، مجتهدین مکلّف به اصابت به این دلیل حکم نیستند چرا که دلیل مذکور در نهایت خفا و پنهانی می‌باشد و لذا می گویند: «انّ للمصیب اجران و للمخطئ اجرا واحدا».

یک گروه نیز معتقدند که، در ابتدای امر مجتهد مکلّف به دستیابی به دلیل حکم است، لکن پس از فحص و سیر در مظانّ ادله اگر ظن او در امری مستقر شد که در واقع آن دلیل منظور نمی‌باشد،

ص: ۴۹

تکلیف او در واقع تغییر می کنـد و او مأمور به همان مظنونش می‌شود و لذا تکلیف اوّل ساقط گشـته و به همین دلیل مجتهد مرتکب گناه نمی‌شود.

* ادلّه بطلان تصویب از نظر علماء امامیه چیست؟

الف: دور، ب: اجماع، ج: اخبار متواتره.

* چرا تصویب باطل است؟

زیرا مصوبه متعلّق علم و ظن را متأخر و متوقف برآن دو می‌دانند.

توضیح: علم و ظنّ از مقوله فعل نفس و مستلزم معلوم و مظنون هستند یعنی: متوقف بر این دو می‌باشند.

به عبـارت دیگر: تـا معلوم و مظنون موجود نباشـد علم به آنها تعلّق نخواهـد گرفت. پس معلوم و مظنون از حیث وجود بر علم و ظن حاصله در نفس متقدم هستند.

حال: اگر متعلّق را (آن‌طور که مصوبه می گویند) متوقف و در نتیجه متأخر از علم بدانیم دور پیش می‌آید و دور هم باطل است.

* اجماع علمای شیعه راجع به تصویب چیست؟

تمام علمای شیعه تصویب را باطل و مذهب صحیح را تخطئه می‌دانند.

و لذا قائلند که:

اگر مجتهد در دست‌یابی به واقع، مصیب و موفق بود دارای دو اجر است و الّا به خاطر زحمتش یک اجر به وی داده می‌شود.

ص: ۵۰

متن:

الثانی: أن یکون الحکم الفعلیّ تابعا لهذا الأمارة، بمعنی أنّه تعالی فی کلّ واقعة حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لو لا قیام الأمارة علی خلافه، بحیث یکون قیام الأمارة المخالفة مانعا عن فعلیّة ذلک الحکم، لکون مصلحة سلوک هذه الأمارة غالبا علی مصلحة الواقع؛ فالحکم الواقعیّ فعلیّ فی حقّ غیر الظانّ بخلافه، و شأنیّ فی حقّه بمعنی وجود المقتضی لذلک الحکم لو لا الظنّ علی خلافه.

و هذا أیضا کالأوّل فی عدم ثبوت الحکم الواقعیّ للظانّ بخلافه، لأنّ الصّفة المزاحمة بصفة اخری لا تصیر منشأ لحکم، فلا یقال للکذب النافع: انّه قبیح واقعا.

و الفرق بینه و بین الوجه الأوّل- بعد اشتراکهما فی عدم ثبوت الحکم الواقعیّ للظانّ بخلافه- أنّ العامل بالأمارة المطابقة حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقّه بسبب ظنّه حکم. نعم، کان ظنّه مانعا عن المانع، و هو الظنّ بالخلاف.

ص: ۵۱

ترجمه:

وجه دوم (برای تعبّد به اماره ظنّی)

اینکه، حکم فعلی (یعنی: صرف الوجود حکم و تحقق آن) تابع اماره باشد، به این معنا که، خدای سبحان در هر واقعه‌ای حکمی دارد که عالم و جاهل در آن مشترک‌اند، البته اگر اماره‌ای برخلاف آن حکم اقامه نشود به نحوی که قیام چنین اماره مخالفی مانع از فعلیت حکم واقعی باشد، زیرا مصلحت سلوك و عمل به اماره مذکور غالب و راجح بر مصلحت واقع است؛ پس حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلافش (خلاف واقع) ندارد فعلی است، و شأنی است در حق کسی که ظنّ به خلاف (حکم واقعی) دارد. یعنی: (اگر ظنّ برخلاف حکم واقعی نباشد مقتضی برای تحقق حکم واقعی وجود دارد) و در صورت عدم ظنّ برخلاف حکم واقعی مقتضی برای فعلی بودن آن وجود ندارد.

حکم وجه دوّم

این وجه نیز در عدم ثبوت حکم واقعی در حق کسی که ظنّ به خلاف دارد مثل وجه اوّل است زیرا صفت معارض و مزاحم (یعنی: حکم شأنی واقعی) با صفت دیگر (یعنی: مؤدّای اماره) منشأ برای حکم (یعنی: حکم فعلی منجّز) نمی‌گردد، پس در واقع به دروغ نافع قبیح گفته نمی‌شود.

تفاوت میان وجه دوم و وجه اوّل

بعد از اشتراکشان در ثابت نبودن حکم واقعی نسبت به شخص ظانّ به خلاف (حکم واقعی) عمل‌کننده به اماره که مطابق با واقع عمل می‌کند، حکمش همان حکم عالم به واقع است و صرف ظنّ او پس از قیام اماره سبب احداث نمی‌گردد.

بله: ظنّ حاصل در او مانع از حصول ظنّ برخلاف واقع می‌شود به خلاف وجه اول.

ص: ۵۲

تشریح المسائل

* مراد از اصطلاح فعلی در عبارت (ان یکون الحکم الفعلی ....) چیست؟

همان صرف الوجود حکم و تحقّق آن می‌باشد.

به عبارت دیگر: حکم فعلی عبارت است از: حکم منجّز و بدون تعلیقی که استحقاق عقاب و ثواب بر آن مترتب می‌شود.

* مراد از حکم شأنی چیست؟

تحقق مقتضی برای وجود حکم در واقع می‌باشد به‌شرط اینکه مانعی از اقتضاء در کار نباشد.

به عبارت دیگر: حکم شأنی عبارت است از: حکمی که، معلّق به عدم مانع است و ثواب و عقاب بر آن مترتب می‌شود.

* مناط و ملاک در فعلیّت و شأنیت یک حکم چیست؟

علم و جهل. یعنی: اگر مکلّف به حکمی علم داشت حکم معلوم را فعلی و در صورت جهل به آن حکم، آن حکم را شأنی گویند.

* مراد از عبارت (تابعا لهذه الامارهٔ ....) چیست؟

این است که: در این عبارت مناط فعلی بودن و شأنی بودن حکم را قیام اماره و یا عدم قیام اماره می‌داند.

به عبارت دیگر:

حکم واقعی در صورتی که اماره‌ای برخلافش اقامه نگردد فعلی است و لکن در صورت قیام چنین اماره‌ای شأنی است.

* حاصل مقصود در این وجه دوم چیست؟

این است که عالم و جاهل در حکم فعلی از هم جدا ولی در حکم شأنی و انشائی باهم مشترک‌اند.

به عبارت دیگر: احکام واقعیّه در مرحله شأنیّت و اقتضاء میان عالم و جاهل مشترک‌اند، یعنی: پیش از اینکه اماره‌ای بر موافقت یا مخالفت واقع اقامه شود، همه افراد مکلّف اعم از عالم و جاهل در آن حکم شأنی مشترک‌اند.

به عبارت دیگر: مصالح و مفاسد برای همه مکلفین یکسان است.

* اگر جاهل به حکم اماره‌ای برخلاف یا موافق آن (حکم) به دست آورد باز هم هر دو در همان حکم مشترک‌اند؟

در حقّ عالم به حکم، همان حکم واقعی به درجه فعلیّت می‌رسد و لازم الامتثال می‌شود، امّا در حقّ جاهل به حکم: اگر اماره حاصله موافق با واقع درآمد باز همان واقع به درجه فعلیّت رسیده و میان

ص: ۵۳

عالم و جاهل فرقی نمی‌باشد مضافا به اینکه هم در حکم انشائی مشترک‌اند هم حکم فعلی در میانشان مشترک است.

و اگر اماره به دست آمـده خلاف واقع درآمـد و موجب ظنّ به خلاف واقع شد در این صورت، آن حکم واقعی در مرحله شأنیت و اقتضاء باقی‌مانده و وظیفه اصلی مکلّف مؤدّای اماره خواهد بود که در اینجا به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر به او داده می‌شود.

* توضیح دهید چرا در فرض دوم حکم فعلی جاهل و عالم فرق دارد؟

چون‌که: حکم فعلی همان واقع است لکن جاهل باید به مؤدّای اماره عمل نماید و مؤدّای اماره در حقّ او فعلی محسوب می‌شود.

* چرا جاهلی که اماره قائم شده نزد وی مخالف با حکم واقعی است موظّف به مضمون آن اماره می‌باشد؟

زیرا در این قسم (دوم) که وجه دوّم از فروع آن می‌باشد، مصلحت سلوک و عمل به اماره بر مصلحت واقع رجحان دارد.

* حاصل و نتیجه مطالب فوق الذکر از جانب معتزله چیست؟

تفـاوتی که میان وجه اوّل و وجه دوم به دست می‌آیـد: و آن تفاوت عبارت است از اینکه: در این وجه (دوم) برای مکلّفی که چنین اماره‌ای نزد اوست حکم تازه‌ای جعل نمی‌گردد بلکه همان حکم شأنی فعلیّت پیدا می‌کند.

لکن در وجه اوّل اماره چه موافق با واقع و چه مخالف با آن، حکم مجعول، تابع اماره می‌بود و اماره به هر حکمی که منتهی می‌شـد همان حکم، حکم فعلی برای جاهل بود و جعل آن حادث خواهد بود.

* چه اشکالی بر مبنای فوق وجود دارد؟

مبنای فوق نیز مستلزم تصویب بوده و باطل است.

* چرا مبنای فوق مستلزم تصویب است؟

زیرا حقیقت مطلب این است که: در حق مکلفی که ظـانّ به خلاـف می‌باشـد حکمی در واقع وجود نداشـته بلکه وظیفه او عمـل به مؤدّای اماره است چرا؟

چون حکم واقعی یا تابع مصلحت است و یا تابع مفسده واقعیه است.

حال: وقتی حکم تابع مصـلحت واقعیه باشـد و اماره برخلاف آن قائم شود عملا مفسـده ایجاد می‌شود چرا که جلوی حکم واقعی را می‌گیرد.

و هنگامی که حکم تابع مفسده واقعیه باشد و اماره بر وجوب آن اقامه شود، فعلا مصلحت می‌آید و جلو آن مفسده را می‌گیرد.

ص: ۵۴

در نتیجه: مقتضی دارد لکن مانع جلو آن را گرفته است.

* وجه اشتراک و افتراق مبنای اشاعره و معتزله در بحث مذکور چه می‌باشد؟

۱- وجه اشتراکشان این است که:

هر دو گروه قبول دارند که، آنچه در حق عالمین به حکم واقعی فعلیّت می‌یابد همان واقع است و آنچه در حق جاهل به حکم فعلیّت می‌یابد عمل به مؤدّای اماره است.

۲- وجه افتراقشان این است که:

اشاعره معتقدند که: ماوراء مؤدّای اماره حکمی در حق جاهل وجود ندارد نه شأنا و نه فعلا، بلکه با قیام اماره مصلحت پیدا شده و با حدوث مصلحت حکم شرعی حادث می‌شود.

لکن معتزله می گوید که:

ماوراء مدلول اماره در مرحله اقتضاء و شأنیت، احکام الهی در حق عالم و جاهل مشترک است.

لکن: اگر اماره موافق با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت جمعه و مدلول اماره نیز حرمت جمعه بود و یا اینکه، حکم واقعی و مدلول اماره هر دو وجوب جمعه بود، همان حکم واقعی به درجه فعلیت می‌رسد و مصلحت یا مفسده ملزمه پیدا می کند.

و اگر اماره مخالف با حکم واقعی بود فی المثل: حکم واقعی حرمت، ولی اماره وجوب فعل (و یا بالعکس) حکم واقعی در مرحله اقتضا باقی‌مانده و مدلول اماره به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلّف جعل می‌شود.

نکته: بر مبنای اشاعره نیز اگر اماره‌ای که نزد جاهل اقامه شده مطابق با واقع درآید حکمی مماثل با حکم واقعی در حق وی جعل می‌شود، نه اینکه خود آن واقع فعلی شود.

خیر، در حق جاهل، واقعی نمی‌باشد نه اقتضانا و نه فعلا.

ص: ۵۵

متن:

الثالث: أن لا یکون للأمارهٔ القائمهٔ علی الواقعهٔ تأثیر فی الفعل الّذی تضـمّنت الأمارهٔ حکمه و لا تحدث فیه مصلحهٔ، الّا أنّ العمل علی طبق تلک الأمارهٔ و الالتزام به فی مقام العلم علی أنّه هو الواقع و ترتیب الآثار الشـرعیّهٔ المترتّبهٔ علیه واقعا یشـتمل علی مصـلحهٔ فأوجبه الشارع(۱).

و معنی ایجـاب العمـل علی الأمـارهٔ وجوب تطبیق العمـل علیها، لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها، اذ قـد لا تتضـمن الأمارهٔ الزاما علی المکلّف. فاذا تضـمّنت استحباب شیء أو وجوبه تخییرا أو اباحته وجب اذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه الاستحباب أو الاباحهٔ بمعنی حرمهٔ قصد غیرهما کما قطع بهما.

و تلک المصـلحهٔ لا بـدّ أن تکون ممّا یتدارک بها ما یفوت من مصـلحهٔ الواقع- لو کان الأمر بالعمل به مع التمکّن من العلم به(۲)- و الّا کان تفویتا لمصلحهٔ الواقع، و هو قبیح، کما عرفت فی کلام ابن قبهٔ.

۱- هناک عبارهٔ قد اشـیر فی بعض النسخ أنها زائدهٔ أو خطأ:« و معنی ایجاب العمل علی الأمارهٔ: وجوب تطبیق العمل علیها، لا وجوب ایجاد عمل علی طبقها، اذ قد لا تتضمّن الأمارهٔ الزاما علی المکلّف، فاذا تضمّنت استحباب شیء أو وجوبه تخییرا أو اباحته وجب علیه اذا أراد الفعل أن یوقعه علی وجه استحباب أو الاباحهٔ- بمعنی حرمهٔ قصد غیرهما- کما قطع بهما».

۲- ما بین الشارحتین لم ترد فی بعض النسخ.

ص: ۵۶

ترجمه:

وجه سوم

این است که: برای اماره قائم بر واقعه کذائی هیچ تأثیری در آن فعلی که، اماره متضمّن حکم آن است نمی‌باشد و هیچ مصلحتی در آن ایجـاد نمی کنـد، مگر صـرف عمـل برطبق آن (امـاره) و التزام به آن در مقام عمل؛ یعنی: مؤدّایش را واقع دانسـتن و آثار واقع را برآن مترتب ساختن، خود مشتمل بر مصلحت می‌شود که شارع مقدّس آن (عمل علی طبق الأمارة) را بر او واجب نموده است.

مراد از ایجاب عمل برطبق اماره

اشاره

معنای ایجاب عمل برطبق اماره و مراد از آن، وجوب و لزوم تطبیق دادن عمل است با مدلول و مضمون اماره و نه به معنای وجوب و حتمی بودن احداث و ایجاد عمل برطبق اماره، زیرا، گاهی اماره متضمّن حکم الزامی (وجوب تعینی) نمی‌باشد.
پس اگر امـاره دلالـت بر اسـتحباب عملی یـا وجوب تخییری و یـا ابـاحه آن عمل داشت بر مکلف واجب است که اگر انجام فعل را اراده نمود، به نیت اسـتحباب و یـا بر وجه ابـاحه انجام دهـد و این به معنای حرام بودن قصـد و نیّت دیگری غیر از اسـتحباب و اباحه است، همـان‌طور که اگر مکلّف قـاطع به این دو (یعنی: اسـتحباب و اباحه) باشـد حکمش همین است (که در صورت ظن به این دو گفته شد).
و آن مصـلحت (در تطبیق عمـل برطبق اماره) به فرض تمکن از تحصـیل علم، از جمله اموری باشـد که، آن مصـلحت فوت شـده از مکلّف به وسیله آن تـدارك و جبران شود وگرنه عمـل به آن تفویت مصـلحت واقعی بوده بـدون جبران و این امر ناپسـندی است، چنانچه در کلام ابن قبه این را فهمیدی.

ص: ۵۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ان لا یکون للامارهٔ القائمهٔ .... تأثیر فی الفعل الذی ....) چیست؟

بیان وجه سوم از قسم دوم که همان مصلحت سلوکیه است.

* حاصل این وجه به‌طور خلاصه چیست؟

این است که:

قیام اماره نه موجب تنجیز حکم فعلی که برآن مشتمل است می‌شود و نه سبب جعل حکم جدید به عبارت دیگر:

اماره هیچ نقشی در جعل یا تنجیز حکم ندارد بلکه تنها صرف عمل برطبق آن و مؤدای آن را واقع دانستن و آثار واقع را برآن مترتب ساختن، مصلحت دارد و همین دلیل واجب شدن آن از ناحیه شارع مقدّس است.

* نظر شیخ را در وجه مذکور به‌طور واضح و روان بنویسید؟

او معتقد است که:

۱- امارات ظنّیه صرفا طریق به سوی واقع می‌باشند و در مؤدّای آنها مصلحتی ورای مصلحت واقع وجود ندارد و یا حادث نمی‌شود تا در صورت مخالفت با واقع همین مؤدای اماره در حق مکلّف فعلیّت یابد، لکن اگر اماره مطابق با واقع بود همان واقع، فعلیّت یافته منجّز می‌شود.

۲- اگر اماره بر امری قائم شد در خود سلوک برطبق اماره و تطبیق برآن اماره مصلحت وجود دارد و لذا شارع با تمکن از علم، عمل به اماره را بر ما واجب نموده است.

نکته: شیخ معتقد است که مصلحت سلوک باید به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن باشد تا بتواند جای واقع را بگیرد. و الّا با تمکن از علم نمی‌توان به سراغ امارات رفته به آن تمسّک نمود چرا که همان تالی فاسدی را که ابن قبه گفته لازم می‌آید.

* مراد از عبارت (ایجاب العمل .... وجوب تطبیق العمل علیها ...) چیست؟

بیان دو مطلب است.

الف: معنای ایجاب عمل برطبق اماره.

ب: لزوم اشتمال مصلحت عمل به اماره بر تدارک مصلحت فائته واقعی.

* مراد از معنای ایجاب عمل برطبق اماره از نظر شیخ چیست؟

لزوم استناد می‌باشد نه لزوم عمل، که این مطلب در موارد قطع به حکم نیز جاری است.

ص: ۵۸

توضیح:

اینکه گفته شده: واجب است عمل برطبق اماره باشد علی الظاهر محتمل دو معنا می‌باشد.

احتمال اوّل: اینکه، لازم و واجب است که عمل برطبق مدلول و مفاد اماره (هرگونه که هست) صورت بپذیرد.

فی المثل: اگر اماره دلالت بر وجوب نماز اوّل ماه بکنـد، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد وجوب اتیان کند.

اگر اماره دلالت بر استحباب نماز اوّل ماه بکند، بر مکلف لازم است که در صورت انجام نماز، آن را به قصد استحباب بخواند.

به عبارت دیگر: مکلّف در خوانـدن نمـاز اوّل ماه مجبور نبوده و هیـچ‌گونه الزامی نـدارد و لکن اگر خواست که آن نماز را بخواند باید ببیند اماره می‌گوید آن را به قصد وجوب بخوان یا به قصد استحباب.

احتمـال دوّم: اینکه، انجـام عمـل (نمـاز) در خـارج و تطبیق آن با اماره بر مکلّف واجب و لازم باشـد یعنی: مکلّف در اتیان آن نماز اختیار نداشته و باید آن را اتیان نماید.

به عبارت دیگر: بر مکلّف لازم و واجب است که نماز اوّل ماه را بخواند لکن به قصد استحباب.

حال مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اوّل می‌باشد و نه دوّم.

* چرا مراد شیخ از ایجاب عمل برطبق اماره معنای اوّل است؟

زیرا مـدلول اماره گاهی بر حکمی غیر الزامی از قبیل اسـتحباب یا کرامت و یا اباحه و یا وجوب تخییری دلالت می‌کنـد و قصـد غیر استحباب و اباحه برخلاف مفاد اماره و تشریع و بدعت است.

و لذا در دلالت اماره بر استحباب و یا ... وجوب متابعت معنا ندارد.

پس: مراد از وجوب متابعت، وجوب تطبیق عملی است بر اماره در مقام التزام.

یعنی: اگر خواستی نماز مـذکور را انجام دهی باید به اسـتناد اماره باشد فی المثل: چون اماره گفته مسـتحب است انجام می‌دهم و یا چون اماره گفته مباح است انجام می‌دهم. نه اینکه اگر اماره گفت مباح است عمل به آن بر ما واجب باشد.

در نتیجه: لزوم استناد مراد می‌باشد نه لزوم عمل.

ص: ۵۹

متن:

فان قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الّذى مرجعه الى المصلحة فى العمل بالأمارة و ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاها و بين الوجه السّابق الراجع الى كون قيام الأمارة سببا لجعل مؤدّاها على المكلّف؟ مثلا اذا فرضنا قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب فى الواقع هو الظهر: فان كان فى فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظّهر فى حقّ هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضى وجوبها الواقعىّ، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلّق بصلاة الجمعة؛ و ان لم يكن فى فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمارة قبيحا، لكونه مفوّتا للواجب مع التمكّن من ادراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان فى اختصاص الحكم الواقعىّ بغير من قام عنده الأمارة على وجوب صلاة الجمعة. فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثانى، و هو كون الأمارة سببا لجعل مؤدّاها هو الحكم الواقعىّ لا ـ غير، و انحصار الحكم فى المثال بوجوب صلاة الجمعة، و هو التصويب الباطل.

ترجمه:

اشکال

چه فرقی است میان این وجه (وجه سوم) که برگشتش به وجود مصلحت در عمل به اماره و ترتیب دادن احکام واقع بر مؤدّای آن (اماره) است و میان وجه دوم که برگشتش به این بود که قیام اماره سبب جعل مؤدّای آن (اماره) به عنوان تکلیف بر مکلّف بود.

فی المثل: اگر قیام اماره را بر وجوب نماز جمعه فرض کنیم در صورتی که در واقع ظهر واجب است. در این صورت: اگر در خواندن نماز جمعه مصلحتی باشد که به واسطه آن مصلحت، هرآنچه به سبب ترک نماز ظهر فوت شده جبران می‌شود، پس نماز ظهر در حق چنین کسی خالی از مصلحت ملزمه است. در نتیجه: صفتی که اقتضای وجوب واقعی ظهر را بکند وجود ندارد. پس در اینجا (مورد مذکور) در واقع یک وجوب واحد است که به حسب ظاهر به نماز جمعه تعلّق دارد. و اگر در خواندن نماز جمعه صفتی نباشد پس امر شارع به عمل نمودن آن اماره (که دلالت بر وجوب آن دارد) ناپسند است؛ زیرا این امر به عمل به اماره ازبین‌برنده واجب است با وجود تمکّن از ادراک آن به واسطه طریق علمی. پس هر دو وجه در اختصاص دادن حکم واقعی به غیر کسی که اماره بر وجوب نماز جمعه نزد او اقامه شده مشترک‌اند، پس وجه سوم نیز به وجه دوم بازمی‌گردد که اماره سبب می‌شود که تنها مؤدّایش را حکم واقعی قرار دهد.

و انحصار حکم در مثال مذکور به وجوب نماز جمعه، همان تصویب باطل است.

ص: ۶۰

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مذکور چیست؟

این است که: وجه سوم (مصلحت سلوکیه شیخ) بازگشتش به همان وجه دوّم (یعنی: سببیّت یا تصویب معتزلی) است پس این وجه نیز مثل وجه سابق باطل است.

* آیا تفاوتی میان دو وجه مذکور وجود ندارد؟

چرا، از این جهت که مؤدّای اماره در وجه دوّم به عنوان تکلیف جعل گردیده و حال آنکه در وجه سوّم این‌چنین نیست تفاوت وجود دارد، لکن با این مقدار تفاوت نمی‌توان وجه دوّم را در عنوان تصویب داخل کرده و وجه سوّم را از آن خارج نمود.

* حاصل اشکال مذکور را تبیین کنید؟

بیان مطلب این است که: جناب شیخ، شما مثل معتزله قائلید که:

اولا: احکامی در واقع وجود دارد که عالم و جاهل در آن احکام مشترک‌اند.

ثانیا: آنچه در حق عالم به واقع به درجه فعلیّت می‌رسد همان حکم واقعی است.

ثالثا: آنچه در حق جاهلی که اماره موافق با واقع نزد او اقامه شده به فعلیّت می‌رسد، باز همان حکم واقعی است برخلاف اشاعره که طرفدار جعل حکم مماثل بودند.

رابعا: وظیفه مکلّفی که اماره قائم شده نزد او مخالف واقع است، عمل به مؤدّای اماره است.

خامسا: در موارد مخالفت اماره با واقع، باید مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن نصیب مکلّف بشود وگرنه تعبّد به اماره مع التمکّن عن العلم قبیح است.

منتهی معتزلی می‌گوید: مصلحت در مؤدّای اماره (یعنی نماز جمعه) حادث می‌شود.

شما می‌گویید: در تصدیق عادل و عمل به اماره مصلحت حادث می‌شود.

یعنی: در فعل صلاة جمعه مصلحت ایجاد می‌شود.

حال وقتی مصلحت حادث بر مصلحت واقعیه رجحان داشته باشد بنا بر هر دو قول، حکم واقعی (وجوب ظهر) مضمحل گشته و وجوب جمعه به عنوان حکم واقعی فعلی در حقّ مکلّف ثابت می‌شود.

پس: حکم فعلی بنا بر هر دو قول منحصر در وجوب جمعه است و لذا همان اشکالی که بروجه ثانی بود (لزوم تصویب) بروجه ثالث هم وارد است.

* در تبیین اشکال مذکور مثال دیگری علاوه بر مثال متن اشکال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم روز جمعه پس از زوال و دخول وقت، در واقع نماز ظهر واجب است، لکن

ص: ۶۱

اماره‌ای بر وجوب جمعه اقامه شده باشد، بر اساس وجه دوّم می گوییم:

حکمی که در حقّ جاهل به درجه فعلیت می‌رسد وجوب جمعه است، سپس به عنوان تصویب آن را رد می‌نمائیم.

حال: بر اساس وجه سوم باید بگوییم:

بر جاهل واجب است نماز جمعه را بخواند و آثار وجوب واقعی را برآن ترتیب دهد.

یعنی: اگر قطع به وجوب واقعی جمعه می‌داشت اعمالی را باید انجام می‌داد حال نیز به همان اعمال مکلّف است.

در اینجا: نماز جمعه از دو حال خارج نمی‌باشد.

یا پس از قیام اماره در آن مصلحتی حادث می‌شود که جبران تفویت مصلحت ظهر را می کند یا نه.

اگر جبران تفویت مصلحت ظهر را بکند، لازم می‌آید که نماز ظهر دارای مصلحتی نباشد، بدین خاطر وجوب آن در واقع ساقط و تنها یک وجوب باقی می‌ماند، آنهم وجوب جمعه است و این عین همان تقریر در وجه دوّم است.

و اگر مصلحت حادث شده جبران تفویت مصلحت ظهر نکند لازم می‌آید که امر به عمل به اماره لغو و قبیح باشد، چرا؟

زیرا با فرض سلوک از طریق علمی و رسیدن به واقع چنانچه مکلّف را موظّف به عمل کردن به طریق ظنّی نمایند (البته با این فرض که طریق مزبور به واقع نرسیده و علت از دست رفتن مصلحت واقعی می‌شود) این امر و تکلیف بر مکلّف نیز قبیح می‌باشد.

لکن از آنجا که فرض دوم یا با اصل وجه سوم (یعنی: وجود مصلحت در تطبیق عمل با مؤدّای اماره) تنافی دارد، ناگزیر همان فرض اوّل تعیّن یافته و در نتیجه وجه سوم نیز مثل وجه دوم مستلزم تصویب است.

ص: ۶۲

متن:

قلت: أمّا رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثانى فهو باطل، لأنّ مرجع جعل مدلول الأمارة فى حقّه الذى هو مرجع الوجه الثانى الى أنّ صلاة الجمعة هى واجبة عليه واقعا، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فاذا صلّاها فقد فعل الواجب الواقعىّ، فاذا انكشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر، كما اذا صار المسافر بعد صلاة القصر حاضرا، اذا قلنا بكفاية السفر فى أوّل الوقت لصحّة القصر واقعا.

و معنى وجوب الأمر بالعمل على طبق الأمارة الرخصة فى أحكام الواقع على مؤدّاها من أن يحدث فى الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتى العدّة و النّهاية المتقدّمتين. فاذا أدّت الى وجوب صلاة الجمعة واقعا، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعىّ و تطبيق العمل على وجوبها الواقعىّ. فان كان فى أوّل الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها. فاذا فعلها جاز له فعل النافلة و ان حرمت فى وقت الفريضة المفروض كونها فى الواقع هى الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصة فى تركها، و ان كان فى آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ص: ۶۳

ترجمه:

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

امّا بازگشت وجه سوم به وجه دوم سخن باطلی است، چرا که مرجع جعل مدلول اماره (به عنوان تکلیف) در حق مکلف جاهلی که مرجع وجه دوم است این است که نماز جمعه در واقع بر او واجب است مثل عالم به وجوب نماز جمعه (که حکمش چنین است).

پس اگر نماز جمعه را بخواند در حقیقت واجب واقعی را انجام داده است و لذا پس از کشف مخالفت اماره با واقع، موضوع حکم (جاهل) منقلب به موضوع دیگری (عالم) می‌شود (در نتیجه حکم نیز به تبع آن تغیر می‌کند) همان‌طور که مسافر بعد از خواندن نماز قصر به حاضر تبدیل می‌شود، البته اگر به کافی بودن سفر در اول وقت برای درست بودن نماز قصر قائل باشیم، (نمازی که خوانده مجزی و اعاده‌اش لازم نیست).

و معنای وجوب عمل برطبق اماره و تطبیق عمل برآن (در بیان مرجع وجه سوم) ترتیب دادن احکام واقع است بر مؤدّای اماره بدون اینکه قیام اماره به فرض مخالفت اماره با واقع، کوچک‌ترین مصلحتی در نفس فعل ایجاد کند (و مکلف به قرار گیرد). چنانکه (ایجاد مصلحت در نفس عمل توسط قیام اماره) ظاهر کلام مرحوم علامه حلّی و شیخ طوسی در کتاب نهایهٔ و عدّهٔ الاصول، برآن دلالت می‌کند.

پس (مطابق این وجه) اگر اماره دلالت بر وجوب واقعی نماز جمعه نمود، ترتیب احکام وجوب واقعی بر جمعه و منطبق ساختن عمل با آن واجب است.

و لذا اگر قیام اماره در اوّل وقت باشد، خواندن نماز جمعه به قصد وجوب جایز است، چنانچه تأخیرش از ابتداء وقت نیز جایز است. پس اگر جمعه را انجام داد جایز است برای او خواندن نافله، اگرچه خواندن نافله قبل از وقت فریضه که به‌حسب فرض نماز ظهر است حرام باشد، به دلیل عدم وجوب نماز ظهر بر مکلّف و اجازه او در ترک ظهر است، و اگر قیام اماره بر وجوب جمعه در آخر وقت جمعه باشد، تأخیر جمعه و مشغول شدن به کار دیگر حرام است (چرا که این امر مقتضای واجب واقعی است و معنای تطبیق عمل و مؤدای اماره با واقع همین است).

ص: ۶۴

تشریح المسائل

* مراد از موضوع و حکم در عبارت (انقلب موضوع الحکم واقعا) چیست؟

مراد از (موضوع) در مثال مذبور جاهل و از (حکم) وجوب جمعه است.

* مراد از عبارت (اذا قلنا بکفایهٔ السفر ....) چیست؟

این است که: اگر مجوّز قصر نماز را سفر در اوّل وقت بدانیم ما نحن فیه نیز از قبیل همین مسئله می‌شود و الّا با مسئله مطرح شده در اینجا ارتباطی ندارد.

* بیان وجه سوّم با کدام عبارت شروع می‌شود؟

با عبارت «و معنی وجوب العمل الخ ....» شروع می‌شود.

* مراد از عبارت (کما یوهمه عبارتی العدهٔ و النهایهٔ) چیست؟

این است که: از ظاهر آن دو عبارت استفاده می‌شود که، قیام اماره در نفس عمل ایجاد مصلحت می‌کند لکن غیر از این مطلب احتمال دیگری در این دو عبارت وجود دارد و آن عبارت است از اینکه بگوییم: شاید مراد ایشان این باشد که فرمان شارع به تعبد و عمل به اماره به خاطر این است که ظنّ حاصل از آن صفت نیکوئی است که در مکلّف حاصل می‌شود.

چرا که به عقیده عدلیّه امر و نهی شرعی تابع حسن و قبح عقلی می‌باشند اعم از اینکه حسن و قبح ذاتی مأمور به باشد یا وصفی که در مکلّف تحقق یافته.

* مراد از عبارت (و ان حرمت فی وقت الفریضهٔ ....) چیست؟

با توجه به اینکه ضمیر مستتر در (حرمت) به نافله راجع است، مراد از حرمت نافله در وقت فریضه، حرمت آن قبل از خواندن فریضه است. زیرا بعد از اداء فریضه خواندن نافله به اتفاق علما بلا اشکال می‌باشد.

* علّت عبارت (جاز له فعل النافلهٔ) چیست؟

عبارت «لعدم وجوب الظهر علیه فعلا» است.

* مراد از دو عبارت (فان کان فی اوّل الوقت .... و .... ان کان فی آخر وقتها ...) چیست؟

اولا: ضمیر مستتر در هر دو فعل به قیام اماره راجع است.

ثانیا: ضمیر (ها) در (وقتها) به جمعه راجع است.

ثالثا: جمله دوم همچون جمله اوّل شرطیه است به معطوف به آن.

* حاصل فرق و تفاوت میان وجه دوّم و سوّم چیست؟

این است که: بر اساس وجه دوّم، نفس عمل دارای مصلحت است در نتیجه: حکم واقعی بعد از

ص: ۶۵

قیام اماره مؤدای آن می‌باشد.

لکن بر اساس وجه سوّم، عمل و مؤدای اماره کمترین مصلحتی ندارد بلکه مصلحت فقط در سلوک طریق و تعبّد به اماره است.

* به‌طور خلاصه اقتضای وجه سوّم چیست؟

این است که: چون بر اساس وجه سوّم باید مؤدّای اماره را واقع فرض نمود و معنای فرض واقع هم ترتّب آثار و لوازم آن می‌باشد به ناچار بعد از دلالت اماره بر وجوب جمعه از دو حال خارج نیست که در دو عبارت «فان کان فی اول الوقت .... و ان کان فی آخر وقتها ....» آمده است.

* مراد از عبارت (فان کان فی اول الوقت ....) چیست؟

قیام اماره در اوّل وقت (جمعه) است یعنی: اوّل زوال ظهر.

که در این صورت: همان‌طور که: اگر در واقع تکلیف مکلّف جمعه می‌بود و می‌توانست در اوّل وقت نماز جمعه را بخواند و پس از آن نافله بخواند پس از قیام اماره نیز می‌تواند همان اثر را بر مؤدّای اماره ترتیب داده و در اوّل وقت به نماز جمعه وارد شده و پس از آن نافله بخواند، اگرچه خواندن نافله در وقت فریضه و قبل از انجام آن حرام و به‌حسب فرض نماز ظهر، نماز واجب باشد.

زیراکه مصلحت عمل به اماره مفسده نافله در وقت فریضه را تدارک می‌نماید.

* پس مراد از عبارت (و ان کان فی آخر وقتها) چیست؟

این است که: اماره در آخر وقت به دست جاهل برسد که در این صورت: اگر تکلیف مکلّف در روز جمعه خواندن جمعه باشد نمی‌تواند خود را در آخر وقت از خواندن جمعه منصرف نماید و به کار دیگر مشغول شود. زیرا این کار به دلیل منقضی شدن وقت و قضا شدن نماز حرام است.

حال، جاهل باید همین اثر را عینا بر مؤدّای اماره ترتیب دهد.

* مراد از عبارت (اما رجوع الوجه الثالث الی ..... باطل ...) چیست؟

ابطال این نظر مستشکل است که گفت میان وجه دوم و وجه سوم فرقی نیست و وجه سوم هم به وجه دوم برمی‌گردد.

* از نظر شیخ چرا کلام فوق باطل است؟

زیرا مقتضای وجه دوم با مقتضای وجه سوم فرق می‌کند و وجه سوم هم به وجه دوم بازگشت نمی‌کند.

* مقتضای وجه دوّم چیست؟

بر مبنای معتزله این است که: پس از قیام اماره (مصلحت حادث شده) در مؤدّای آن به عنوان

ص: ۶۶

حکم واقعی فعلی در حقّ مکلف جعل می‌شود.

یعنی: تا زمانی که عنوان سفر بر مسافر صدق می‌کند حکم واقعی او قصر است، لکن پس از زوال این عنوان (سفر) و انقلاب آن به حضر حکمش نیز منقلب شده و وجوب (نماز) تمام در حق او جعل می‌شود. بنابراین: همان‌طور که تبدیل وجوب قصر به وجوب اتمام، کاشف از بطلان حکم اوّل نمی‌باشد همین‌طور تبدیل و انقلاب حکمی که مؤدّای اماره است به حکم جدید دلیل بر بطلان حکم اوّلی ندارد.

نتیجه: مادامی که اماره بر وجوب جمعه دلالت نماید حکم واقعی و فعلی جاهل (تا زمانی که کشف خلاف نگردید)، همان وجوب جمعه است.

لکن پس از کشف واقع و علم بر وجوب ظهر از آنجا که موضوع جهل به علم تبدیل گشته این تبدیل موضوع سبب می‌شود که حکم نیز تبدّل پیدا کند، یعنی از این به بعد نماز ظهر در حق مکلّف به عنوان حکم واقع جعل شود.

* مقتضای وجه سوم چیست؟

بر مبنای شیخ و اتباع ایشان این است که:

جاهل تنها اجازه دارد که به مدلول و مؤدّای اماره عمل نموده و آثار حکم واقعی را برآن مترتب نماید بدون اینکه: مصلحتی در آن پدید آید و به‌حسب واقع مکلّف به حساب آید.

بلکه، از آنجا که شارع مصلحت را در سلوک طریق و عمل به اماره در نظر گرفته، مکلّف وظیفه دارد که طریق مزبور را طی کرده و مؤدّای آن را واقع انگارد.

به عبارت دیگر:

بر مبنای شیخ، پس از قیام اماره مخالفه نیز وجوب واقعی (نماز ظهر) به جای خود باقی است یعنی: نماز جمعه واجب واقعی نشده و تنها یک حکم ظاهری یا به منزله حکم واقعی است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: یقین داشتی که جمعه واجب واقعی است، هر کاری که می‌کردی اکنون هم که اماره می‌گوید: جمعه واجب است همان کارها را انجام بده.

مثلاً: اگر به وجوب ظهر یقین داشتی و زمان نیز آخر وقت ظهر بود در نتیجه به تأخیر انداختن عمل و اشتغال به عمل دیگر از روی عمد حرام بوده و موجب معصیت می‌شد.

اکنون هم که اماره به دست شما رسیده، باز مسئله همان‌طور است.

حاصل و مراد مطلب اینکه: مؤدّای اماره را مثل واقع ببینیم و آن را به منزله واقع قرار دهیم به

ص: ۶۷

امید اینکه حکم واقعی همان است.

نکته: این حکم، حکم ظاهری مادامی می‌باشد. یعنی: تا زمانی باقی است که کشف خلاف نشود.

* در این حکم ظاهری مادامی چند صورت متصوّر است؟

سه صورت:

۱- اینکه مکلّف از اماره متابعت کند و لکن هرگز کشف خلاف نشود چه در وقت و چه در خارج از وقت، مصلحت این متابعت از اماره یا به اندازه واقع و یا بیشتر از آن خواهد بود که فردای قیامت از آن بهره‌مند خواهد شد.

۲- اینکه مکلّف از اماره پیروی نماید لکن بعد از عمل و قبل از خروج از وقت کشف خلاف شود.

در اینجا دو نظر موجود است:

معتزلی قائل است که، همان متابعت و عمل به اماره مجزی بوده و اعاده لازم نیست. شیخ می گوید: این متابعت و عمل به اماره مجزی نمی‌باشد و اعاده عمل واجب است. چرا که، مدلول اماره یک حکم ظاهری بوده آن‌هم به این معنا که: ما مرخّص بوده و بر ترک واقع عقاب نمی‌شویم و این حکم تا زمانی ارزش دارد که ما به واقع دست نیابیم و از این حکم ظاهری فعلی مادامی کشف خلاف نشود. و دلیل این امر آن است که:

مدلول اماره موضوعیتی ندارد، بلکه ما به امید آنکه واقع همان باشد آن را انجام می‌دهیم. و لذا وقتی کشف خلاف شد، مکلّف می‌فهمد که به واقع نرسیده و مصلحت واقع نصیب او نشده است، پس اعاده واجب است.

بله فایده سلوک برطبق اماره جبران مصلحت فضیلت اوّل وقت است و بیش از این فایده‌ای ندارد. چرا که مصلت سلوک به اندازه سلوک است نه بیشتر.

۳- اینکه مکلّف از اماره پیروی کند و بعد از عمل تا وقت باقی است کشف خلاف نشود لکن بعد از وقت کشف خلاف شود.

فی المثل:

بعد از غروب آفتاب معلوم شود که ظهر واجب بوده است و نه جمعه.

در این فرض، چونکه شارع ما را امر به متابعت اماره نموده با اینکه قادر بر تحصیل علم بودیم پس باید مصلحت وقت را به ما بدهد. یعنی: انجام عمل در این ظرف زمانی هر مقدار مصلحت داشته باشد به ما اعطا شود و جای مفسده واقعی ترک ظهر را جبران نماید.

ص: ۶۸

* آیا بعد از کشف خلاف در فرض مذکور قضا واجب است یا نه؟

پاسخ بر اساس مبانی مختلفه متفاوت است، یعنی:

اگر قضا تابع ادا و به همان امر اوّل باشد، قطعا قضا لازم است، چرا که امر اوّل امتثال نگردیده تا از عهده مکلّف ساقط باشد.

و اگر قضا تابع ادا و امر اول نباشد بلکه به امر جدید باشد مثل: «اقض» خود دارای دو صورت است.

* صورتهای متصوّر در فرض اخیر (دوم) کدامند؟

اگر موضوع قضا فوت باشد در ما نحن فیه قضا واجب نیست. زیرا فوت در موردی صادق است که یک عمل واجب و دارای مصلحت ملزمه‌ای باشد که بدون جبران از دست مکلّف خارج شود.

در این صورت باید انجام دهد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نمی‌باشد.

زیرا واجب واقعی هرچند ترک شده (یعنی: ظهر انجام نشده) لکن جای مصلحت واقع پر شده، پس فوت صدق نمی‌کند در نتیجه: قضا واجب نیست.

و اگر موضوع قضا ترک باشد (یعنی: انجام ندادن واقع) در ما نحن فیه صدق می‌کند، زیرا بعد از کشف خلاف مکلّف می‌فهمد چون واقع را انجام نداده پس امر «اقض» اتیان فعل را برعهده او می‌نشاند.

ص: ۶۹

متن:

ثمّ ان استمرّ هذا الحكم الظاهرىّ- أعنى الترخيص فى ترك الظهر الى آخر وقتها- وجب كون الحكم الظاهرىّ، يكون ما فعله فى اوّل الوقت هو المواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلّف، مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحة الظهر، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعىّ على المكلّف مع التمكّن من اتيانه بتحصيل العلم به.

و ان لم يستمرّ بل علم بوجوب الظهر فى المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا و وجب العمل على طبق عدم وجوبه فى نفس الامر من اوّل الأمر، لانّ المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامرىّ، و انّما عمل على طبقه ما دامت امارة الوجوب قائمة.

فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم، اعنى وجوب الاتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة الّا ما فات منها. فقد تقدّم انّ مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهرىّ المتحقق فى زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدّم انّ حكم الشارع بالعمل بمؤدّى الأمارة اللّازم منه ترخيص ترك الظهر فى الجزء الأخير لا بدّ ان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر.

ص: ۷۰

ترجمه:

حکم استمرار جهل و بقاء حکم ظاهری

اگر این حکم ظاهری (مرخّص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا پایان وقت آن) ادامه داشت و جهل او برطرف نشد، واجب است که این حکم ظاهری به چیزهایی که در اوّل وقت انجام داده، همان تکلیف واقعی باشد که مشتمل بر مصلحتی است که به واسطه آن، آنچه از مصلحت ظهر به خاطر استمرار حکم ظاهری فوت شد، تدارک و جبران شود تا امر به سلوک اماره و تعبد به آن موجب تفویت واجب واقعی بر مکلّف، در فرض تمکّن از تحصیل واقع از طریق علمی نشود.

حکم عدم استمرار حکم ظاهری

و اگر جهل مکلّف (تا پایان زمان واجب) استمرار نیافت، بلکه قبل از گذشتن وقت واجب (مثلا: نماز ظهر) به وجوب نماز ظهر عالم شد، حکم به وجوب عمل طبق اماره‌ای که بر وجوب نماز جمعه دلالت دارد باطل می‌شود و عمل کردن برطبق عدم وجوب عمل در واقع و نفس الامر واجب می‌شود، زیرا فرض حادث نشدن وجوب واقعی و نفس الامری توسط اماره است و تنها تا زمانی که اماره وجوب باقی است باید برطبق آن اماره عمل کند.

پس اگر به واسطه انکشاف وجوب واقعی ظهر و عدم وجوب جمعه اماره ساقط شد، ترتیب دادن اموری که کبرای قیاس مشتمل بر صغرای معلوم واجب است یعنی: وجوب انجام ظهر و نقض آثار وجوب نماز جمعه، مگر آثاری که فوت شده و زمانشان سپری گشته و قابل نقض نیستند و لکن گفته شد که مفسده امور فوت شده به وسیله مصلحتی که در حکم ظاهری است تدارک و جبران می‌شود.

ص: ۷۱

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ از عبارت (ثمّ انّ استمرار هذا الحکم الظاهری اعنی .... الخ ....) چیست؟

این است که:

اگر جهل مکلّف و حکم ظاهری (یعنی: مرخص بودن جاهل در ترک نماز ظهر تا انتهای وقت آن باقی بماند و جهلش مرتفع نشود) تا انقضای وقت واجب واقعی ادامه یابـد و اگر فرض مورد بحث در صورتی باشد که مکلّف، متمکّن از تحصیل علم به واقع باشد و باب علم به روی مفتوح باشد، لازم می‌آید که مؤدّای اماره بر اساس وجه سوّم، مشتمل مصلحتی باشد که صلاحیّت برای جبران و تدارک مصلحت مفوته واقعی را داشته باشد.

* حاصل فرموده شیخ از عبارت (و ان لم یستمر، بل علم بوجوب الظهر ...) چیست؟

این است که:

چنانچه جهل مکلّف تا انقضای زمان واجب واقعی ادامه نیافت بلکه قبل از پایان یافتن وقت واجب واقعی علم به واقع پیدا نمود مثلا: پیش از گذشتن وقت نماز ظهر متوجه بشود که واجب واقعی همان ظهر بوده است نه جمعه، بر او لازم است که تمام آثار عدم وجوب جمعه و لزوم ظهر را از ابتدائی که به اماره عمل نموده دوباره ترتیب دهد، بجز آثاری که فوت گردیده و قابل ترتیب نباشد. لذا: اگر پس از پایان یافتن وقت نماز ظهر به وجوب واقعی آن آگاه شده باید مصلحت از دست رفته اداء را به وسیله مصلحت موجود در تعبّد به اماره جبران نماید، چرا؟ به خاطر اینکه: محذور تفویت مصلحت به غیر جبران لازم نیاید.

* مراد از عبارت (ما هو کبری لهذا المعلوم ...) چیست؟

قیاسی است که پس از ظهور وجوب ظهر تشکیل می‌شود.

یعنی:

هذا (نماز ظهر) واجب صغری

و کلّ واجب الإتیان به لازم و یحرم ترکه کبری

فالظهر یجب الاتیان به و یحرم ترکه نتیجه

ص: ۷۲

متن:

ثمّ ان قلنا: انّ القضاء فرع صدق الفوت- المتوقّف على فوات الواجب من حيث انّ فيه مصلحة- لم يجب فى ما نحن فيه، لأنّ الواجب و ان ترك الّا أنّ مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت.

و ان قلنا: انّه متفرّع على مجرّد ترك الواجب وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

الّا أن يقال: انّ غاية ما يلتزم به فى المقام هى المصلحة فى معذوريّة الجاهل مع تمكّنه من العلم و لو كانت تسهيل الأمر على المكلّفين، و لا ينافى ذلك صدق الفوت. فافهم.

ثمّ انّ هذا كلّه على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهرىّ للاجزاء واضح، و أمّا على القول باقتضائه له فيشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا- الشهيد الثانى- فى تمهيد القواعد: استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء، قال قدّس سرّه: «من فروع مسألة التصويب و التخطئة لزوم الاعادة للصلاة بظنّ القبلة و عدمه(۱)» و ان كان تمثيله لذلك بالموضوعات محلّ نظر(۲).

ترجمه:

در وجوب و عدم وجوب قضاء

سپس اگر قائل شويم كه:

قضاء واجب متفرّع بر صدق فوت است و توقف و لزوم قضاء بر فوت واجب از آن جهت است كه در واجب مصلحتى است كه تفويت گشته، در آنچه مورد بحث ماست (موردى كه مكلّف جهلش پس از انقضاء وقت واجب مرتفع شده) قضاء واجب نيست، چرا كه فريضه

۱- تمهيد القواعد: ص ۴۶.

۲- هناك عبارة لم ترد فى بعض النسخ: فعلم من ذلك أنّ ما ذكره من« وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك به مفسدة ترك الواجب، و معه يسقط عن الوجوب» ممنوع، لأنّ فعل الجمعة قد لا يستلزم الّا ترك الظهر فى بعض أجزاء وقته، فالعمل على الأمارة معناه الاذن فى الدخول فيها على قصد الوجوب، و الدخول فى التطوّع بعد فعلها. نعم، يجب فى الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوّع فى وقت الفرضية لو شمله دليل الفرضية الواقعيّة المأذون فى تركها ظاهرا، و الّا كان جواز التطوّع فى تلك الحال حكما واقعيّا لا ظاهريّا.

و أمّا قولك: انّه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهرىّ يسقط الوجوب، فممنوع أيضا، اذ قد يترتّب على وجوبه واقعا حكم شرعىّ و ان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر، كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

ص: ۷۳

واقعی اگرچه ترک و فوت شده و لکن به واسطه مصلحت سلوک اماره و تعبّد به آن تدارک و جبران می‌شود، پس بر چنین ترکی فوت صادق نیست تا قضائش واجب باشد.

و اگر قائل شویم به اینکه:

قضاء واجب متفرّع بر مجرد ترک واجب است به فرض علم به ترک نماز ظهر و وجوب آن بر مکلّف پس در (ما نحن فیه) قضاء واجب است.

مگر اینکه گفته شود:

نهایت چیزی که می‌توان در این مقام (یعنی: جبران مصلحت فائته واقعی به واسطه مصلحت سلوکیه) ملتزم شد آن مصلحتی است که در زمان تعذر و مشقت جاهل به فرض تمکّن او از دستیابی به طریق علمی، او را به جهت رعایت مصلحت و لو مصلحت تسهیل امر باشد در طریق عمل به طریق ظنی (که آسان‌تر است) در توسعه قرار داده است. و آن (حصول مصلحت و جابر بودنش نسبت به مصلحت فائته واقعی) با صدق فوت تنافی ندارد (یعنی: ترک با فوت از نظر معنا یکی هستند) و لذا قضا در هر دو فرض واجب است.

پس تمام این مطلب: (یعنی مجرّد تطبیق مؤدّای اماره بر واقع و لزوم نقض آثار پس از کشف خلاف اماره) و عدم اکتفا به اعمال انجام شده به اختیار ما در مبحث اجزاء است که گفته‌ایم:

امتثال امر ظاهری با کشف خلاف مقتضی اجزاء نیست و اعاده اعمال و قضای آنها واجب است و این بسی روشن است و اشکالی بر آن وارد نیست.

و امّا بنا بر رأی قائلین به اجزاء در اطاعت از امر ظاهری که قضاء و اعاده را لازم نداشته‌اند، پس تفاوت میان این قول (یعنی: قول به اقتضاء امر ظاهری للاجزاء) و رأی تصویب بسیار مشکل و فرقی به‌نظر نمی‌رسد.

نظر شیخ و دیگران در اجزاء و عدم آن در احکام ظاهری

اشاره

و ظاهر کلام شیخ ما مرحوم شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد این است که: لازمه قول به تخطئه (یعنی: رأی فقها امامیه در مبحث اجزاء) عدم اجزاء است.

می‌فرماید: از فروع مسئله تصویب و تخطئه، لزوم اعاده برای نمازی است که به ظن قبله در فلان جهت خوانده شده و بعدا کشف خلاف گردید، بنا بر رأی مخطئه و عدم لزوم قضاء و اعاده است و بنا بر رأی مصوّبه. اگرچه در تمثیل شیخ ما در فرق میان تصویب و تخطئه اختلاف‌نظر وجود دارد و ایشان باید در احکام مثال می‌آورد و نه در موضوعات.

ص: ۷۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ثمّ ان قلنا القضاء انّ فرع صدق الفوت .....) چیست؟

این است که: اگر موضوع را فوت دانسته و بگوئیم که: قضا در موردی واجب است که فریضه ترک شده و مصلحت فوت شده آن نیز جبران نشده باشد در ما نحن فیه قضا لازم نمی‌باشد.

* چرا قضا در مطلب فوق لازم نیست؟

زیرا اگرچه (به حسب فرض) واجب در خارج ترک شده است، لکن مصلحت آن به وسیله مصلحت سلوکیه عمل به اماره جبران شده است و لذا موضوع قضاء منتفی می‌باشد پس حکم به وجوب قضا نیز باید منتفی باشد.

* چرا در مطلب فوق با انتفای موضوع قضا، حکم به وجوب قضا نیز منتفی است؟

زیرا ارتباط حکم به موضوع از سنخ ارتباط معلول بر علت است و لذا پس از انعدام و انتفاء علت، معلول نیز ضرورتا منتفی و زائل می‌شود.

* پس مراد از عبارت (و ان قلنا انّه متفرّع ...) چیست؟

این است که اگر موضوع را ترک فرض نماییم باید به وجوب قضاء ملتزم شویم، زیرا تحقق چنین موضوعی معلوم است در نتیجه حکم نیز باید برآن مترتب باشد. بنابراین: پس از تحقق و حدوث علت است که معلول نیز ضرورتا متحقق و موجود می گردد.

* مراد جناب شیخ به‌طور خلاصه از متن مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که: در فرض علم و اطلاع جاهل بر تخلّف اماره از واقع و احراز تکلیف واقعی پس از انقضاء وقت و فوت شدن مصلحت اداء واجب در وقت، سخن در این است که: آیا قضاء واجب فوت شده لازم است یا نه؟

* برای پاسخ به سؤال فوق و دستیابی به حکم واقعی چه باید کرد؟

باید موضوع قضا را تنقیح و آن را مشخّص کنیم.

* برای تنقیح و تشخیص موضوع قضا چه باید کرد؟

باید گفت که: موضوع مزبور از دو حال خارج نمی‌باشد:

یا این است که: موضوع قضا فوت است.

یعنی: هر واجبی که از مکلّف فوت شود، بر او لازم است که آن را در خارج وقت جبران کند که این جبران و تدارک قضا نامیده می‌شود.

یا این است که: موضوع قضا ترک باشد.

ص: ۷۵

* چه تفاوتی میان دو موضوع فوق وجود دارد؟

از فرموده شیخ این گونه استفاده می‌شود که:

۱- فوت در جایی اطلاق می‌شود که علاوه بر ترک واجب، مصلحت در آن نیز از دست مکلّف رفته و آن را نیز جبران نکرده باشد.

۲- ترک در موردی اطلاق می‌شود که تنها مکلّف به در خارج وجود پیدا نکرده باشد اعم از اینکه، مصلحت فوت شده آن جبران شده باشد یا نه.

پس: میان فوت و ترک نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار می‌باشد به این نحو که: ترک اعمّ مطلق و فوت اخصّ از آن می‌باشد.

* در کدام‌یک از دو فرض مزبور قضا لازم و در کدامیک لازم نمی‌باشد؟

چنانچه در شرح عبارات توضیح داده شد:

در فرض اوّل: که موضوع قضا فوت باشد و .... قضا لازم نمی‌باشد.

و در فرض دوّم: که موضوع قضا ترک می‌باشد .... قضا واجب است.

* پس مراد از عبارت (الّا ان یقال ... الخ ...) چیست؟

تصحیح وجوب قضا به‌طور مطلق می‌باشد اعم از اینکه موضوع قضاء فوت باشد یا ترک.

توضیح اینکه: شیخ پس از امتیاز میان دو موضوع (یعنی: فوت و ترک) رجوع نموده و در مقام استدراک و ترمیم می‌فرماید: هرچند موضوع در حکم به وجوب قضاء فوت باشد لکن در ما نحن فیه (مورد بحث) قضا لازم می‌باشد.

زیرا واجب به واسطه مصلحت سلوکیه عمل به اماره (و لو مصلحت تسهیل امر بر مکلّف و عدم تحمل مشقت در تحصیل طریق علمی باشد، جبران شده) امّا این امر علّت عدم صدق فوت نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: ترک با فوت مترادفین بوده و در عالم معنا تفاوتی ندارد پس همان‌طوری‌که در مورد صدق ترک قضا لازم است در صدق فوت نیز باید ملتزم به وجوب قضا باشیم.

نتیجه اینکه:

در ما نحن فیه بر مکلّف لازم است که: واجب از دست رفته را قضا کند مطلقا، چه در صدق ترک، چه در صدق فوت.

* مراد از (مصلحت تسهیل امر) چیست؟

فلسفه حجیّت امارات با تمکن از علم و با توجّه شارع به خطای امارات می‌باشد یعنی: چون تحصیل علم برای نوع مردم دشوار است شارع آن را از دوش همه برداشته و به اماره اکتفا نموده است.

ص: ۷۶

* پس مراد از عبارت (الا ان یقال ....) چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: ما مصلحت سلوکیه را قبول نداریم، یعنی نمی‌پذیریم که فلسفه حجیّت امارات ظنّیه با تمکن از علم عبارت باشد از اینکه در سلوک برطبق اماره مصلحتی وجود دارد و در نتیجه از واجب متابعت شده باشد.

بلکه: فلسفه حجیّت امارات .... مصلحت تسهیل است و مصلحت تسهیل نیز معذّر است.

یعنی: اگر کشف خلاف نگردید ما در قیامت معذور خواهیم بود لکن اگر کشف خلاف شد، چون مکلّف می‌یابد که به مصلحت واقع نرسیده، پس فوت صدق می‌کند و چون اخص می‌باشد پس اعاده واجب است.

* مراد از اصطلاح (فافهم) در اینجا چه می‌باشد؟

شاید اشاره به این باشد که شیخ مصلحت تسهیل را کافی ندانسته و قائل به مصلحت سلوکیه است.

* به‌نظر شما آیا نفس مصلحت تسهیل با صدق فوت تنافی ندارد؟

چرا دارد، یعنی: اگر بپذیریم که امر به اماره دارای مصلحت تسهیل است الزاما باید که تخلف اماره از واقع را سبب تحقق عنوان فوت ندانیم. چرا که مصلحت تسهیل با صدق فوت در یکجا نمی‌سازد.

مگر اینکه قائل به تسهیل نبوده و قائل به همان مصلحت سلوکیه شویم.

* با توجه به دو عبارت (الّا ان یقال .... فافهم) نمی‌توان گفت که شیخ نیز قائل است به اینکه، اگر شارع مقدّس به ملاحظه تسهیل امر مکلف را امر به عمل به اماره نمود و اماره وی را به واقع نرسانید، همان مصلحت تسهیل امر جابر مصلحت واقعیه است؟ و فوت تحقق نمی‌یابد؟

چرا می‌توان گفت که مراد همین می‌باشد. زیراکه: با صدق فوت و وجوب قضا دیگر قائل شدن به تسهیل و رعایت حال مکلّف معنا ندارد، بلکه مشقّتی مضاعف بر او حمل شده است. چرا؟

زیراکه اگر مکلّف از ابتدای امر متحمل مقدار کمی زحمت می‌شد و واقع را تحصیل می‌نمود و بدان عمل می‌کرد بهتر و آسان‌تر از این می‌بود که در بدو امر به اماره عمل و مکلّف به ظاهری را اتیان کند و پس از رفع جهل دوباره آن را قضا نماید و متحمل مضاعف شود.

* مراد از عبارت (ثمّ انّ هذا کلّه .... علی ما اخترناه ...) چیست؟

این است که: مطالبی که گذشت و ثمراتی که میان قول شیخ با قول معتزله ذکر شد، تماما بنابراین بود که امر ظاهری (امری که برآمده از اماره است) مجزی نبوده و پس از کشف خلاف اعاده لازم است. لکن اگر قائل به اجزای امر ظاهری و عدم اعاده پس از کشف خلاف شدیم دیگر تفاوتی میان قول شیخ و قول معتزله نمی‌باشد.

ص: ۷۷

* پس مراد از عبارت (استلزام القول بالتخطئة) چیست؟

اشاره به قول شهید ثانی در کتاب تمهید القواعد است که می‌فرماید:

یکی از فروع مسئله تصویب و تخطئه این است که:

اگر مکلّفی نمازش را به ظن اینکه فلان جهت قبله است در آن جهت خواند و بعد از اتمام متوجّه شد که قبله در جانب دیگری بوده است، بنا بر قول به تخطئه قضا لازم است.

* نظر شیخ پیرامون فرموده شیخ چیست؟

این است که: ثمره میان قول مصوّبه و مخطئه و ظهور این ثمره را باید در احکام مثال آورد و نه در موضوعات، پس مثال زده شده توسط ایشان مخدوش است.

چرا که بحث ما در اماره بر احکام است که شیعه قائل به تخطئه و عامّه قائل به تصویب‌اند لکن در اماره بر موضوعات همه علمای مسلمان مخطئه هستند.

* چرا علمای اسلام در اماره بر موضوعات همه مخطئه هستند؟

زیرا اگر یک مایعی در واقع آب باشد با شهادت عدلین خمر نمی‌شود و اگر آن مایع خمر باشد، خل نمی‌شود.

* حاصل فرموده شیخ در اینجا چیست؟

این است که: چون شیخ در بحث اجزاء امتثال اوامر ظاهری را مقتضی اجزاء نمی‌داند در اینجا نیز می‌فرماید: پس از احراز مخالفت اماره با واقع، امتثال امر ظاهری (یعنی: عمل انجام شده برطبق اماره) مجزی نمی‌باشد و باید عمل را مطابق با واقع کشف شده مجددا بجا آورد.

و لذا می‌گوید: تفاوت میان قول ما و قائلین به تصویب آشکار است و بر رأی ما اشکالی وارد نیست.

لکن: بر رأی آن دسته از فقهای امامیه که قائل به اجزا بوده و فرقی میان آنها و مصوّبه مشاهده نمی‌شود، این اشکال وارد شده است که:

مصوّبه عمل به اوامر ظاهری را مجزی می‌دانند. شما هم که عملا قائل به همین مسلک هستید پس چه فرقی میان رأی شما و مصوّبه وجود دارد. جز اینکه شما نام آن را امتثال امر ظاهری و آنها آن را امتثال امر واقعی گذاشته‌اند. که این مقدار از تفاوت کافی نمی‌باشد.

* با توجه به مطالب فوق مگر اصولین در امر ظاهری شرعی اختلاف دارند؟

بله، برخی امتثال آن را مجزی و بیشتر از آن را سبب اجزاء نمی‌دانند.

اولین دلیل قائلین به اجزاء امتثال اوامر ظاهری چیست؟

این است که: چون حاکم به اوامر ظاهری شارع است و احکام صادره از جانب شارع تابع مصالح و مفاسد است، پس اگر از ناحیه شارع امری صادر شد که مشتمل بر وجوب عمل به فلان شیء باشد.

ص: ۷۸

خواه این امر به مقتضای اماره باشد یا اصل عملی مثل: نماز خواندن به امر استصحابی (یعنی: استصحاب طهارت) حتما باید در این نماز مصلحتی باشد همان‌طور که در نماز صحیح چنین است.

لذا، وقتی مصلحت را در عمل به امر ظاهری قبول کردیم و گفتیم که، معادل همان مصلحت واقع یا بیشتر از آن در تکلیف ظاهری وجود دارد، لازم است به واسطه انجام آن، واقع ساقط شود چرا که مراد از انجام واقع در حقیقت نیل به مصلحت و ادراک آن می‌باشد و این مقصود با آوردن ظاهر به دست می‌آید.

* حاصل و نتیجه مطلب مذکور چیست؟

این است که: امر به اتیان و انجام واقع، مقیّد است به کسی که امر ظاهری در اختیارش نباشد لکن کسی که امر ظاهری دارد، امر مزبور تعیینی نمی‌باشد، بلکه تخییری است، زیرا که، ادراک مصلحت به هریک از مأمور به ظاهری و واقعی حاصل می‌شود.

* دومین دلیل به اجزاء در ما نحن فیه چیست؟

اصل برائت است.

یعنی: مکلّف پس از عمل نمودن به امر ظاهری و انجام مأمور به، چنانچه واقع برایش معلوم و منکشف شود و به تخلّف دلیل ظاهری از واقع مطلع شود، شک می‌کند که آیا اعاده یا قضا عملی که بر اساس اماره یا اصل انجام داده واجب است یا نه؟

و چون این شک از سنخ شک در اصل تکلیف است ناگزیر مجرای اصل برائت است.

* سومین دلیل به اجزاء در عمل به اماره چیست؟

استصحاب است.

یعنی: مکلّف بعد از عمل به امر ظاهری و قبل از کشف خطا موظّف به اعاده یا قضا نمی‌باشد، لکن پس از علم، به خطای امر ظاهری شک می‌کند که آیا موظف و مأمور به اعاده یا قضا هست یا نه.

در اینجا: استصحاب ما کان مقتضی حکم به عدم وجوب اعاده در حق اوست.

* آیا رأی به اجزاء از نظر شیخ قابل قبول است؟ چرا؟

خیر، زیرا این رأی عملا با قول به تصویب متحد است و ادلّه آنها قابل تضعیف.

ص: ۷۹

متن:

۱- فعلم من ذلک انّ ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعهٔ مشتملا علی مصلحهٔ یتدارک به مفسدهٔ ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع، لأنّ فعل الجمعهٔ قد لا یستلزم الّا ترک الظهر فی بعض اجزاء وقته.

۲- فالعمل علی الامارهٔ معناه الإذن فی الدّخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوّع بعد فعلها.

۳- نعم، یجب فی الحکم بجواز فعل النّافلهٔ اشتماله علی مصلحهٔ یتدارک به.

۴- مفسدهٔ فعل التطوّع فی وقت الفریضهٔ لو اشتمل دلیله الفریضهٔ الواقعیّهٔ المأذون فی ترکها ظاهرا و الّا کان جواز التطوّع فی تلک الحال حکما واقعیا لا ظاهریا.

۵- و امّا قولک «انّه مع تدارک المفسدهٔ بمصلحهٔ الحکم الظّاهری یسقط الوجوب» فممنوع ایضا، اذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و ان تدارک مفسدهٔ ترکه بمصلحهٔ فعل آخر لوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

ص: ۸۰

ترجمه:

نتیجه

۱- پس نتیجه گرفته می‌شود از آن (تفاوت میان وجه دوم و سوم) که آنچه که مستشکل ذکر نمود مبنی بر وجوب انجام نماز جمعه (در صورت دلالت اماره بر وجوب آن) در حالی که مشتمل است بر مصلحتی که مفسده ترک نماز ظهر (که در واقع واجب است) به واسطه آن تدارک و جبران می‌شود و با این تدارک وجوب ظهر ساقط می‌گردد و لازمه این تقریر تصویب است، سخن نادرست و قابل منع است، زیرا انجام نماز جمعه گاهی مستلزم ترک ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می‌باشد.

۲- لذا معنای عمل به اماره اجازه ورود به نماز جمعه است به قصد و نیّت وجوب و خواندن نماز نافله پس از انجام نماز جمعه.

استدراک

۳- بله: در حکم به جواز انجام نافله واجب است اشتمال آن (حکم) به مصلحتی که مفسده تطوّع در وقت فریضه به واسطه آن اشتمال مصلحت جبران شود.

۴- مفسده انجام نافله در وقت فریضه در صورتی است که، دلیل حرمت نافله در وقت فریضه شامل فریضه واقعیه که در ترکش اجازه صادر شده و علی الظاهر به حکم دلیل ظاهری می‌توان آن را انجام داد بشود وگرنه در صورت انصراف دلیل مزبور از آن (یعنی: اگر دلیل عدم جواز فعل نافله شامل فریضه واقعیه نشود) و قائل شدن به اینکه در جواز نافله نسبت به وقت فریضه واقعی مفسده‌ای نمی‌باشد، جواز انجام نافله در آن حال (یعنی: وقت فریضه واقعیه).

حکم واقعی است و نه ظاهری.

۵- و امّا اشکال شما که گفتید: با تدارک شدن مفسده ترک واقع به وسیله مصلحت حکم ظاهری، وجوب واقعی ساقط می‌شود سخن درستی نیست، زیرا چه‌بسا بر نفس وجوب واقعی ظهر حکم شرعی مترتب می‌شود اگرچه مفسده ترکش به وسیله مصلحت فعل دیگر جبران شود مانند وجوب قضاء آن هنگامی که مکلّف پس از انقضاء وقتش به خطاء اماره مطلع می‌گردد.

ص: ۸۱

تشریح المسائل

* پس مراد عبارت (فعلم من ذلک انّ ما ذکره من .....) چیست؟

نتیجه‌ای است که جناب شیخ از تفاوت میان وجه دوم و وجه سوم گرفته و حرف مستشکل را بدان رد کرده، پاسخ می‌دهد.

* مستشکل چه گفت؟

گفت: چه بر مبنای معتزله و چه بر مبنای شما اگر اماره دلالت بر وجوب کند و در واقع ظهر واجب باشد، باید در فعل جمعه مصلحت ملزمه‌ای باشد به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن، که مفسده ترک ظهر را جبران کند و این مطلب لازمه‌اش سقوط ظهر از وجوب است و لازمه این تقریر تصویب است.

* شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: این کلام ممنوع است.

زیرا انجام نماز جمعه تنها گاهی مستلزم ترک ظهر نسبت به بعضی از اجزاء وقتش می‌باشد و این هم در زمانی است که، مکلّف جاهل قبل از اتمام وقت ظهر به تخلّف اماره آگاهی یابد.

لذا: نمی‌توان گفت که این مصلحت جابره در جمعه موجب سقوط ظهر از وجوب واقعی است بلکه بر مکلّف واجب است که نماز را در وقت اعاده نماید.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید که: بنا بر رأی معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند، اشکال این مستشکل وارد است و لکن بر مبنای خود ما که مدلول اماره را حکم ظاهری می‌دانیم این اشکال وارد نیست، چرا که بر مبنای ما مصلحت سلوک به اندازه سلوک است پس در سلوک برطبق اماره لازم نیست که یک مصلحت اقوایی وجود داشته باشد که تمام مصلحت فائته را جبران نماید.

* شیخ در تبیین پاسخ خود چه مثالی می‌زند؟

مثال ظهر و عصر را زده است که در واقع ظهر واجب است.

* در مثال مذکور اگر اماره‌ای در ظاهر بر وجوب جمعه نداشتیم چه مشکلاتی پیش می‌آمد؟

۱- نمی‌توانستیم جمعه را به نیّت وجوب انجام دهیم زیرا بدعت می‌بود.

۲- از فضیلت نماز ظهر محروم می‌شدیم، زیرا ظهر را در وقت فضیلتش انجام نداده‌ایم.

۳- خواندن نافله در وقت فریضه و انجام فعل حرام.

* آیا رفع توالی فاسده مذکور سبب سقوط واجب واقعی نمی‌شود؟

خیر، باید آن را انجام دهیم چون مصلحت سلوک به اندازه سلوک است و فرض این است که:

مدلول اماره حکم ظاهری مادامی است.

ص: ۸۲

* آيا در صورت وجود اماره و متابعت از آن خواندن نافله در وقت فريضه حرام است؟

خير.

* مراد شيخ از عبارت (مفسدة فعل التطوع فی وقت الفريضة ....) چيست؟

اين است كه آيا با خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام است يا در وقت فريضه ظاهری؟

توضيح اينكه دو مبنا وجود دارد:

اگر خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام باشد بايد در خواندن نافله (در ما نحن فيه) مصلحتی باشد كه جلو مفسده فعل نافله در وقت فريضه را بگيرد.

و اگر خواندن نافله در وقت فريضه ظاهری حرام باشد نيازی به آن مصلحت مذكوره نيست، زيرا در اينجا فرض بر اين است كه مكلّف نافله را در ظرف زمانی فريضه ظاهری انجام نداده بلكه پس از آن انجام داده است و فعل نافله يک حكم واقعی می‌باشد كه فريضه ندارد.

* مراد شيخ از عبارت (و امّا قولک «انّه مع تدارک ...» فممنوع ....) چيست؟

پاسخ به بخش ديگری از اشكال مستشكل كه گفت:

با تدارک شدن مفسده ترک واقع، به‌وسيله مصلحت حكم ظاهری وجوب واقعی ساقط می‌شود، غير قابل قبول است. مگر بر مبنای معتزله كه مدلول اماره را حكم واقعی می‌دانند زيرا بر مبنای ما كه به مدلول به چشم واقع نمی‌نگريم و آن را يک حكم ظاهری به حساب می‌آوريم ديگر وجهی برای اضمحلال واجب واقعی وجود ندارد، بلكه اكنون هم در واقع ظهر واجب است و ما موظفيم به واقع برسيم، منتهی راه رسيدن به واقع را در اماره می‌بينيم.

ص: ۸۳

متن:

و بالجملة، فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على حكم شرعیّ حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على الموضوع الخارجیّ، كحياة زيد و موت عمرو؛ فكما أنّ الأمر بالعمل بها فی الموضوعات لا- يوجب جعل نفس الموضوع و انّما يوجب جعل أحكامه فيترتّب عليه الحكم ما دامت الأمارة قائمة عليه فاذا فقدت الأمارة و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتّب عليه فی المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أوّل الأمر، بالعمل على الأمارة القائمة على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكما واقعيّا و الحكم بتحقّقه واقعا عند قيام الأمارة و بين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعیّ المدلول عليه بالأمارة، كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجیّ الّذی قامت عليه الأمارة.

ترجمه:

خلاصه سخن

آنکه: حال و موقعیت امر به عمل به اماره که در احکام شرعی اقامه شده همان حال امر به عمل به اماره قائم شده بر موضوعات خارجی است مثل: زندگی زید و مرگ عمر، لذا همان‌طوری که امر به عمل به امارات در موضوعات سبب احداث و ایجاد نفس موضوع در خارج نمی‌شود و صرفا موجب جعل احکام موضوع می‌شوند، فلذا تا زمانی که اماره در عمل به آن قائم است، حکم برآن موضوع مترتب می‌شود، پس اگر اماره مفقود شود و علم به موضوع نبودن آن حاصل شود تمام احکام فقدان موضوع را در آینده باید از اوّل امر بار نمود.

پس امر به عمل نمودن به امارات قائمه در احکام نیز عینا حکم این‌چنین است. بنابراین:

وقتی خطاء اماره کشف شد باید تمام آثار عدم حکم واقعی را از ابتداء عمل، ترتیب داد.

حاصل سخن

ثبوت یک تفاوت آشکار است میان قرار دادن مدلول و مؤدّای اماره به عنوان حکم واقعی و محقّق دانستنش در واقع و بین حکم نمودن به تطبیق عمل بر حکم واقعی، که اماره برآن دلالت دارد، چه آنکه حکم به تطبیق در اینجا نظیر حکم به تطبیق عمل برطبق موضوع خارجی است که اماره برآن دلالت دارد.

ص: ۸۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و بالجملهٔ فحال الامر بالعمل بالامارهٔ القائمهٔ ....) چیست؟

تبیین و خلاصه کلام است با یک تشبیه به شرح ذیل:

به اعتقاد شیخ: اماره در احکام شرعیه (مثل: وجوب و حرمت) همانند اماره در موضوعات خارجیه (مثل: موت زید و حیات عمر) است.

حال آنکه، شیعه و سنی قائلند که اماره طریقیت دارد، یعنی: مدلول آن در خارج یا حاصل است یا نه، نه اینکه با قیام آن (اماره) در موضوعات، نفس موضوع ایجاد و احداث شود.

فی المثل: اگر دو نفر عادل خبر از مرگ زید دادند، این‌چنین نیست که موت همراه با خبر حاصل شود بلکه، قبل از خبر است که: یا در واقع و خارج موت هست یا نیست.

بنابراین: قیام اماره تنها سبب می‌شود که آثار و احکام موت ثابت شود. چه تقسیم اموال توسط ورثه باشد و چه ازدواج زوجه با غیر و .....

این ترتیب آثار هم تا زمانی جاری است که کشف خلاف نشود و الّا بعد از کشف خلاف همه آن آثار مترتبه (از تقسیم اموال و تزویج زوجه با غیر) باطل بوده است.

پس از این مطلب شیخ می‌فرماید:

به‌نظر ما وضع امارات در احکام همانند وضع آنهاست در موضوعات (که مدلول اماره نازل منزله) حکم واقعی است.

و لذا پس از کشف خلاف (اماره در احکام) اعاده واجب است چه از روی اداء و چه از روی قضاء.

* مراد شیخ در عبارت (و حاصل الکلام ثبوت الفرق ....) چیست؟

این است که: قیام اماره در وجه دوّم، محدث حکم در واقع است یعنی: مؤدّای خود را همان حکم واقعی قرار می‌دهد. لکن قیام اماره در وجه سوّم، قائم بر موضوعات است و محدث حکم در واقع نمی‌باشد و تنها حکم موضوع را اثبات می‌کند.

حال: روشن است که، پس از فقدان اماره و کشف خطأ، از باب اینکه حکم نمی‌تواند بدون موضوع باشد ناگزیر احکام عدم موضوع برآن مترتب می‌شود.

لذا در ما نحن فیه هم:

پس از کشف خطای اماره معلوم می‌شود که: از ابتدائی که اماره دلالت بر وجوب حکم واقعی نمود اشتباه بوده و اصلا حکم آن نبوده است، بلکه حکم همان منکشف است.

ص: ۸۵

متن:

و أمّا قولك «أنّ مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعيّ، بالمصلحة الفائتة فی العمل علی طبق مؤدی الأمارة الی تصويب الباطل نظرا الی خلوّ الحكم الواقعیّ حينئذ عن المصلحة الملزمة التی تكون فی فوتها المفسدة».

ففيه: منع كون هـذا تصويبا. كيف و المصوّبـة يمنعون حكم اللّه فی الواقع، فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه و التعبّد بترتيب آثار فی الظاهر، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الردّ علی المصوّبة.

ترجمه:

پاسخ شیخ از فقره دیگر اشکال

و امّا اینکه گفتید:

برگشت جبران مفسده مخالفت حکم واقعی، به وسیله مصلحت در عمل برطبق مؤدّای اماره به همان تصویب باطل است به خاطر خالی بودن حکم واقعی (هنگام تدارک) از مصلحت ملزمه‌ایست که فوتش مفسده است. پاسخش این است که:

در این سخن تو، تصویب بودن مرجع تدارک مزبور درست نیست و قابل منع است. چگونه ملتزم به این سخن شویم در حالی که اهل تصویب از وجود حکم اللّه در واقع منع می‌کنند و لذا از نظر ایشان ایجاب عمل به مؤدّای اماره از باب طریق به واقع و رسیدن به آن و تعبّد به ترتیب آثار واقع در ظاهر، معقول نیست. بلکه تحقیق مثل این (ایجاب العمل بما جعل طریقا الی الواقع ....) را از وجوه ردّ بر مصوبه می‌شمارد نه تصدیق آنها.

وجه سخن شیخ در متن فوق چیست؟

این است که:

اگر امر به انجام عمل برطبق اماره را از آن جهت که طریق به واقع از آن است، درست بدانیم باید به ثبوت حکم در واقع ملتزم شویم تا بتوانیم آن (اماره) را راه رسیدن به آن حکم قرار دهیم، در حالی که مصوّبه منکر وجود حکم در واقع‌اند.

ص: ۸۶

متن:

و أمّا ما ذکره: «أنّ من الحکم الواقعیّ اذا کان مفسدة مخالفته متدارکة بمصلحة العمل علی طبق الأمارة، فلو بقی فی الواقع کان حکما بلا صفة، و الّا ثبت انتفاء الحکم فی الواقع. و بعبارة أخری: اذا فرضنا الشیء فی الواقع واجبا و قامت أمارة علی تحریمه، فان لم یحرّم ذلک الفعل لم یجب العمل بالأمارة، و ان حرّم فان بقی الوجوب لزم اجتماع الحکمین المتضادّین، و ان انتفی ثبت انتفاء الحکم الواقعیّ».

ففیه: انّ المراد بالحکم الواقعیّ الذی یلزم بقاؤه هو الحکم المتعیّن المتعلّق بالعباد الذی یحکی عنه الأمارة و یتعلّق به العلم او الظنّ و ان لم یلزم امتثاله فعلا فی حقّ من قامت عنده أمارة علی خلافه. الّا أنّه یکفی فی کونه حکمه الواقعیّ أنّه لا یعذر فیه اذا کان عالما به او جاهلا مقصرا، و الرخصة فی ترکه عقلا، کما فی الجاهل القاصر، او شرعا، کمن قامت عند أمارة معتبرة علی خلافه.

ترجمه:

فراز دیگر اشکال

و اما آنچه را مستشکل گفت مبنی بر اینکه: حکم واقعی اگر مفسده مخالفتش به واسطه مصلحت عمل برطبق اماره تدارک شود، (اگر در واقع حکم باقی باشد) لازم می‌آید که حکم بدون صفت باشد و اگر حکم باقی نباشد واقع از حکم خالی است. به عبارت دیگر:

اگر فرض کنیم که شیئی (موضوع و یا فعلی) در واقع واجب است و اماره بر تحریم آن فعل اقامه شده، مسئله از دو حال خارج نیست اگر فعل مزبور (پس از قیام اماره) حرام نشد عمل به اماره واجب نیست و اگر حرام شد باز از دو فرض خارج نمی‌باشد.

اگر وجوب آن فعل منتفی شود (مثبت تصویب) و خلوّ واقع از حکم می‌باشد.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور

مراد از حکم واقعی که بقاء آن لازم است همان حکم متعیّنی است که به عباد تعلّق گرفته.

همان حکم متعیّنی که امارات از آن حکایت می‌کنند و علم یا ظنّ به آن تعلّق می‌گیرد، اگرچه اطاعت و امتثال آن حکم متعیّن فعلا در حق کسی که اماره برخلاف آن (حکم متعیّن) قائم شده لازم نمی‌باشد جز اینکه، در واقعی و نفس الامری بودن آن حکم کافی است که مکلف آن (حکم واقعی) معذور نمی‌باشد، چه عالم به آن حکم باشد و چه جاهل مقصّر، چنانچه اجازه ترک آن عقلی است، همان‌طور که در جاهل قاصر چنین است، و یا شرعی است مثل: مکلّف جاهلی که اماره معتبره برخلاف حکم واقعی در دست دارد که از نشانه‌های وجود واقعی حکم مزبور است.

ص: ۸۷

تشریح المسائل

* مراد شیخ در متن (و امّا ما ذکر من انّ الحکم الواقعی اذا ....) چیست؟

اشاره به فقره دیگری از اشکال مستشکل و پاسخ به آن است.

* حاصل اشکال مزبور به نقل از شیخ چیست؟

این است که: اگر مفسده ترک حکم واقعی به واسطه مصلحت سلوکیه عمل برطبق اماره جبران بشود دو اشکال پیش می‌آید: الف: بقاء حکم در واقع بدون اینکه مصلحت و یا مفسده‌ای در آن باشد.

ب: انتفاء حکم در عالم واقع.

فی المثل: نماز ظهر در واقع واجب است در حالی که اماره بر وجوب جمعه اقامه شده است. حال در اینجا: بعد از قیام اماره و دلالت آن بر وجوب جمعه و عمل مکلّف برطبق اماره و جبران مفسده ترک ظهر دو صورت پیش می‌آید: یا نماز ظهر به وجوب خودش باقی است یا اصلا در واقع وجوبی وجود ندارد. در فرض اول لازم می‌آید وجوب مصلحتی نداشته باشد و در فرض دوم تصویب اثبات می‌شود.

* عبارهٔ اخرای فرض مذکور چیست؟

این است که: بعد از قیام اماره بر وجوب و تحریم ظهر در فرض مذکور مسئله از دو حال خارج نیست. یا در اثر قیام اماره بر وجوب جمعه و تحریم ظهر، ظهر حرام نمی‌شود که در این صورت عمل به اماره واجب نمی‌باشد زیرا مدلول آن (یعنی: حرمت ظهر) ثابت نمی‌شود.

یا اینکه پس از قیام اماره بر تحریم ظهر، ظهر حرام می‌شود. که مسئله در این فرض از دو حال خارج نمی‌باشد: اگر وجوب واقعی ظهر به حال خود باقی باشد مستلزم این است که نماز ظهر در آن واحد هم واجب باشد هم حرام، که این اجتماع ضدین است در موضوع واحد، که باطل است.

و اگر وجوب ظهر به وجوبش باقی نباشد مستلزم این است که حکم واقعی منتفی و تصویب اثبات شود. پس از قیام اماره بر وجوب جمعه و حرمت ظهر ما گفتیم که جمعه واجب می‌شود و نماز ظهر به حسب ظاهر حرام می‌گردد و لکن وجوب واقعی آن محفوظ می‌ماند.

درحالی‌که: آنها اشکال کردند که این فرض مستلزم اجتماع دو حکم متضاد در موضوع واحد است. شیخ در پاسخ به این اشکال می‌گوید که: این دو حکم از نظر رتبه یکی نیستند تا اجتماعشان محال باشد بلکه از این نظر با هم متفاوت می‌باشند فلذا در ما نحن فیه می‌گوییم که:

نماز ظهر به اعتبار مرتبه ظاهر حرام و به اعتبار مرتبه واقع واجب است و محذور اجتماع پیش نمی‌آید.

ص: ۸۸

* مراد شیخ از واقع در اینجا چیست؟

این است که: خداوند در نفس الامر و یا عالم لوح محفوظ برای بندگان خودش حکم یا احکامی را جعل نموده است و پیامبرانی را برگزیـده تا این احکام را به آنها برساننـد و برای مردم نیز جهت دستیابی و پیدا کردن این احکام، امارات و طرقی را قرار داده است که در مقام ابلاغ همان حکم واقعی می‌باشند.

* آیا این واقع برای همه مردم مکشوف بوده و آنها بدان قطع پیدا می‌کنند؟

خیر، برخی مردم نسبت به آن قاطع هستند و برخی از آن بی‌اطلاع.

* پس وظیفه هریک از این دو گروه نسبت به واقع چگونه است؟

به‌نظر شیخ: آنها که به حکم واقعی علم و اطلاع دارند مکلّف‌اند که به آن عمل کنند، چرا که حکم مذکور در حق آنها فعلی است و آنهـا که به حکم واقعی قطع ندارنـد، بایـد به آنچه اماره به آنها نشان می‌دهـد عمل کننـد و مؤدّای اماره را همان واقع بداننـد، چه اینکه اماره آنها را به واقع برساند یا از واقع تخلّف نماید.

* اگر مکلّفین به اماره عمل نمایند در صورتی که اماره مخالف واقع بوده باشد اطاعت و امتثالشان درست است؟

اگرچه حکم واقعی در حقشـان فعلی نیست و اطـاعت واقـع از ایشـان مطلـوب نیست و لکن این‌گـونه هم نیست که واقع به‌طور کلی زائل و از دست رفته باشد؟

* مرادتان از پاسخ فوق چیست؟

این است که: فعلیّت و تنجیز حکم، زائل شده و لکن اصل وجود حکم واقعی زائل و منتفی نمی‌گردد.

* آیا همان محذور اجتماع وجوب و حرمت در موضوع واحد پیش نمی‌آید؟

خیر، زیرا اگر حکم واقعی (فی المثـل در نماز ظهر) وجوب باشـد و اماره بر وجوب جمعه قیام کرده باشـد، نماز ظهر به حسب ظاهر حرام شده است و چون این دو حکم در یک مرتبه قرار ندارد اشکالی از اجتماع وجوب در واقع با حرمت در ظاهر پیش نمی‌آید.

* به‌نظر شیخ چه دلیلی بر اصل وجود دارد و از کجا که حکم واقعی اصل وجودش مسلم باشد؟

این دلیل که گفتیم: مکلفی که در ترک واقع مقصّر باشد معذور نبوده و بر تفویت واقع معاقب می‌باشد و تنها افرادی می‌توانند واقع را ترک کننـد که یـا عـذر عقلی دارنـد مثـل: جاهل قاصـر و یا عـذر شـرعی دارنـد مثل: جاهلی که به اماره عمل نموده و لکن اماره معتبره اقامه شده نزد وی برخلاف واقع درآمده است، حال اگر اصل وجود حکم واقعی مسلم نبود دارای چنین اثری نمی‌بود.

ص: ۸۹

متن:

و ممّا ذكرنا يظهر حال الأمارة على الموضوعات الخارجيّة، فانّها من القسم الثالث.

و الحاصل: أنّ المراد بالحكم الواقعيّ هى مدلولات الخطابات الواقعيّة الغير المقيّدة بعلم المكلّفين و لا بعدم قيام الأمارة على خلافها، لها آثار عقليّة و شرعيّة تترتّب عليها عند العلم بها او قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاما فعليّة بمجرّد وجودها.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ ما ذكره ابن قبة- من استحالة التعبّد بخبر الواحد او بمطلق الأمارة الغير العلميّة- ممنوع على اطلاقه، و انّما يصحّ، اذا ورد التعبّد على بعض الوجوه، كما تقدّم تفصيل ذلك.

ترجمه:

استظهار

از مطالبی که تاکنون ذکر نمودیم روشن می‌شود که: اماره قائم بر موضوعات خارجی از قبیل وجه سوم (یعنی: لزوم تطبیق عمل و ترتیب آثار واقع برآن بدون احداث واقع) است.

حاصل سخن

اینکه: مراد از حکم واقعی همان مدلولات خطابات واقعی غیر مقیّد به علم و یا جهل مکلّفین بعد از قیام اماره برخلاف آن مدلولات می‌باشد.

و این مدلولات و یا احکام دارای آثار عقلیه و شرعیه‌ای هستند که هنگام علم به آن مدلولات یا قیام اماره‌ای که شارع فرموده مؤدّای آن اماره واقع است بر آنها، مترتب می‌شوند.

استدراک

بله، این (احکام یا مدلولات)، احکام فعلی نیستند و به مجرد وجود واقعی که دارند در این مرتبه به حساب نمی‌آیند.

خلاصه بحث در نزاع با ابن قبه

خلاصه مطالبی که گفتیم این است که: آنچه را ابن قبه فرموده، مبنی بر اینکه تعبّد به خبر واحد یا مطلق اماره غیر علمی محال است، به اطلاقه قابل قبول نیست.

بلکه سخن ایشان به ملاحظه موارد در برخی از وجوه و احتمالات درست است یعنی:

فرض انفتاح باب علم که مکلّف به اماره‌ای که از واقع تخلّف نموده عمل کند و مصلحت تفویت شده تدارک نشود.

ص: ۹۰

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و ممّا ذکرنا یظهر حال الامارة ....) چیست؟

این است که: آن اماراتی که بر وجوب و وجود موضوعات در خارج اقامه می‌شوند، تمامشان از قبیل وجه سوّم هستند.

* مراد شیخ از این تنظیر چیست؟

این است که:

قیام این امارات بر وجود موضوع در خارج موجب احداث و ایجاد موضوع در خارج نمی‌شوند.

* پس فایده و اثر این امارات چیست؟

اثر و فایده این امارات تنها این است که:

اگر اثر وجود خارجی را بر مؤدای آن موضوعات مترتب کرد و اگر پس از آن کشف خلاف گردید، آثار عدم وجود آنها را از بدو امر و ابتدای قیام آنها بر موضوع مترتب نمود.

* چند نمونه از اماراتی که بر ثبوت و وجود موضوعات خارجی قائم می‌شوند نام ببرید؟

دلالت سوق بر حلیّت گوشت، حصول شیاع بر ثبوت هلال، قیام ید بر ملکیت، شهادت شهود بر عمل فحشاء و یا بر دزدی، اخبار مقوّمین، تعدیل عدول نسبت به شهود و ....

* پس مراد از عبارت (انّ المراد بالحکم الواقعی هو ...) چیست؟

این است که: مراد از حکم واقعی، مدلول خطاب واقعی و اوّلی است، خطاباتی که بدون اینکه مقیّد به علم یا جهل مکلفین باشند، القاء شده‌اند.

* آیا وفاق یا مخالفت اماره اقامه شده بر اطلاق آنها اثر می گذارد؟

خیر این احکام مطلق می‌باشند.

* چند نمونه از احکام مذکور را مثال بزنید؟

احلّ الله البیع یا أقیموا الصلاة یا آتوا الزکاة، کتب علیکم الصیام و یا ....

* آیا صرف وجود واقعی احکام فوق موجب فعلی بودنشان و ترکشان موجب عقاب می‌شود؟

خیر، وجود واقعی این احکام (هرچند دارای آثار عقلی و شرعی هستند و با حصول علم به آن احکام آثار مذکور مترتب می‌شوند) موجب فعلی بودن آنها نمی‌شود و لذا مجرّد ترکشان موجب عقاب نمی‌شود.

* چرا صرف وجود واقعی احکام موجب فعلی بودن آنها نمی‌شود؟

زیرا این احکام پیش از علم و اطلاع مکلّف بر آنها در مرحله انشاء و یا شاید هم در مرتبه جعل

ص: ۹۱

بوده باشند و لذا موافقت یا مخالفت آنها در این مراحل باعث ثواب و یا عقاب نمی‌شود.

* مراد از عبارت (و تلخّص من جمیع ما ذکرنا ....) چیست؟

حاصل مجموعه این بحث است مبنی بر اینکه: نظر ابن قبه به نحو مطلق قابل قبول نمی‌باشد بلکه با ملاحظه موارد و اعتبار وجوه دارای تفصیل است.

* حاصل کلام ابن قبه چه بود؟

این بود که: تعبّد به خبر واحد یا مطلق امارات ظنیه مستحیل است.

* حاصل تفصیل مورد نظر شیخ چیست؟

این است که:

۱- در فرض انسداد باب علم رأی شما باطل است. لکن در فرض انفتاح باب علم بر مبنای طریقیت محضه بدون تدارک واقع، حق با شما می‌باشد و تعبّد در این صورت دارای تالی فاسد است.

به عبارت دیگر:

چنانچه عصر انفتاح علم باشد و مکلف جهت دستیابی به واقع قادر بر طرق علمی باشد اگر به امر شارع تعبّد به ظن نماید و به اماره غیر علمی که از واقع تخلّف نموده عمل نماید حق با شما می‌باشد، چرا که تعبّد در چنین حالی قبیح است و از آنجا که قبیح در شرع محال است پس می‌توان به استحاله چنین تعبدی اذعان نمود.

لکن در فرض انسداد باب علم و بر مبنای سببیّت، تالی فاسدی نداشته و محال نمی‌باشد لکن چنانچه که گذشت سببیّت خود بر سه نوع بود که تنها مصلحت سلوکیه شیخ (به‌نظر خودش) بلامانع بود.

ص: ۹۲

متن:

۱- ثمّ انّه ربّما ینسب الی بعض(۱) «ایجاب التعبّد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة علی اللّه تعالی، بمعنی قبح ترکه منه» فی مقابل قول ابن قبة.

۲- فان أراد به وجوب امضاء حکم العقل بالعمل به عند عدم التمکّن من العلم ببقاء التکلیف فحسن.

۳- و ان أراد وجوب الجعل بالحصول فی حال الانسداد فممنوع، اذ جعل الطریق بعد انسداد باب العلم انّما یجب علیه اذا لم یکن هناک طریق عقلیّ و هو الظنّ؛ الّا أن یکون لبعض الظنون فی نظره خصوصیّة.

۴- و ان أراد حکم صورة الانفتاح:

۵- فان أراد به وجوب التعبّد العینیّ فهو غلط، لجواز تحصیل العلم معه قطعا.

۶- و ان أراد وجوب التعبّد به تخییرا فهو ممّا لا یدرکه العقل، اذ لا یعلم العقل بوجود مصلحة فی الأمارة یتدارک بها مصلحة الواقع الّتی تفوت بالعمل بالأمارة.

۷- اللّهمّ الّا أن یکون فی تحصیل العلم حرج یلزم فی العقل ایجابه بنصب أمارة هی أقرب من غیرها الی الواقع أو أصحّ فی نظر الشارع من غیره فی مقام البدلیّة عن الواقع، و الّا فیکفی امضاؤه للعمل الظنّ، کصورة الانسداد.

۸- ثمّ اذا تبیّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغیر العلم و عدم القبح فیه و لا فی ترکه فیقع الکلام فی:

ترجمه:

نظر برخی از اهل سنت در تعبد به خبر واحد

۱- ایجاب تعبّد و عمل در مقابل نظر ابن قبه به خبر واحد یا تعبّد به مطلق اماره غیر علمی، به برخی از علمای عام (یعنی: ابو الحسن بصری و ابن شریح)، به نسبت داده شده و مراد از کلام فوق احتمالا یکی از سه مورد زیر باشد که مورد بررسی قرار می گیرد.

۲- پس اگر مراد (این قائل) از ایجاب، وجوب امضاء و تأیید حکم عقل است در عمل به خبر واحد توسط شارع در زمان انسداد علم، پس آن حسن و نیکوست، چرا که راه بهتری در کار نیست.

۱- حکاه الغزالیّ فی المستصفی: ج ۱ ص ۱۴۷.

ص: ۹۳

۳- و اگر مراد او از ایجاب، وجوب جعل و تأسیس تعبّد به اماره غیر علمی در زمان انسداد عقلی باشد، سخن باطلی است. زیرا جعل طریق پس از انسداد علم بر شارع مقدّس واجب است، چرا که در آنجا دیگر طریقی عقلی وجود ندارد و آن طریق عقلی همان ظنّ است. مگر برای بعضی از ظنون (مثل: ظنّ حاصله از خبر واحد ثقه و ...) در نظر شارع ارزش و خصوصیتی باشد که آنها را حجت نموده است.

۴- و اگر مراد او از ایجاب تعبّد، وجوب تعبّد به امارات در زمان انفتاح باب علم و تمکّن مکلف از تحصیل علم است، این فرض دو صورت داشته و یکی از دو امر ذیل است:

۵- ۱- اگر مرادش از ایجاب، وجوب عینی تعبّد به اماره است در حق ما از ناحیه شارع، سخن غلطی است به‌دلیل امکان تحصیل علم در صورت انفتاح باب علم که دیگر عمل به ظنّ به‌طور متعیّن معنا ندارد.

۶- ۲- و اگر مرادش از ایجاب، وجوب تخییری بین تعبّد به اماره و عمل به طریق علمی باشد، از جمله اموری است که عقل آن را درک نمی‌کند. زیرا با وجود انفتاح علم، عقل در عمل به اماره غیر علمی مصلحتی نمی‌بیند که به واسطه آن، مصلحت از دست رفته واقعی که در اثر عمل به اماره فوت شده جبران شود.

۷- مگر در تحصیل علم حرج و مشقتی باشد که در نتیجه رفع و نفی وجوب تحصیل علم به وسیله نصب اماره‌ای که پس از علم از راههای دیگر نسبت به واقع نزدیک‌تر و یا از نظر شارع در مقام بدلیت از واقع صحیح‌تر است، عقلا لازم می‌آید، یعنی: وجوب تحصیل علم را مرفوع می‌داند.

وگرنه (اگر میان ظنّ و سایر طرق غیر علمی از این نظر امتیازی نبود و در عرض هم بودند) پس امضاء و تأیید شارع مقدس در عمل به مطلق ظنّ و قرار دادن مؤدّای آن به جای واقع و بدل از آن کافی است، مثل: زمان انسداد.

۸- حال پس از اینکه، معلوم شد که در تعبّد شارع به غیر علم و عمل به اماره غیر علمی استحاله‌ای نبوده و قبحی ندارد، همان‌طور که در زمان انفتاح باب علم در ترک تعبّد به آن نیز محذوری نمی‌باشد، بحث در مقام دوم صورت می‌پذیرد.

ص: ۹۴

تشریح المسائل

* به‌طور کلی چه نظریاتی در رابطه با امکان، امتناع و یا ضرورت عقلی تعبّد به امارات ظنّیه وجود دارد؟

به‌طور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- اینکه: تعبد به خبر واحد و یا مطلق الظن عقلا محال است؛ چرا که تالی فاسد دارد (از ابن قبه).

۲- اینکه: تعبد به امارات ظنّیه به امکان وقوعی عقلا ممکن است (از مشهور اصولیین).

۳- اینکه: تعبد به امارات ظنّیه ضرورت دارد و بر خدای حکم واجب است که بندگانش را به تعبد به امارات ظنّیه امر نماید و ترک این تعبد قبیح است، چرا که تالی فاسد دارد.

* مراد شیخ از عبارت (ربما ینتسب الی بعض ایجاب التعبد ....) چیست؟

اشاره به‌دلیلی است که ابو الحسن اشعری بر مدّعایش (یعنی: ضرورت تعبد به امارات ظنّیه) اقامه نموده است.

* نظر اشعری در مسئله مورد بحث در اینجا چیست؟

این است که:

اگر ما به علم اکتفا نمائیم و امارات ظنّیه در حقّ ما حجّت نباشد، مستلزم این است که: برخی از احکام واقعیّه از دست ما برود. و اللازم باطل و الملزوم مثله.

* پاسخ شیخ به‌نظر اشعری چیست؟

پس از تصویر صور مختلف، سخن او را در برخی از صور می‌پذیرد و در برخی صور ردّ می‌کند و لذا از اشعری می‌پرسد:

شما که می‌گویید: تعبد به امارات واجب است آیا به فرض انسداد باب علم می‌گوئید؟ و یا به فرض انفتاح؟

۱- اگر به فرض انسداد باب علم قائل به ضرورت تعبد به اماره هستید، به شما می‌گوئیم که:

در زمان انسداد یا تکالیف الهیه باقی است و باید امتثال و اتیان شود و یا تکلیفی وجود ندارد و ما آزادیم، احتمال دوم باطل بوده و احدی از فقها بدان ملتزم نشده‌اند، پس فرض اول تعیّن می‌یابد یعنی: هم تکالیف الهیه باقی است و هم ما مکلّف هستیم.

و لذا عقل مستقلا حکم می‌کند که: در فرض انسداد و عدم تمکّن از علم به ابقاء تکلیف، وظیفه ما عمل به اماره ظنّیه است.

حال جناب اشعری، شما که می‌گویید بر شارع لازم است که در زمان انسداد ما را به اماره متعبد

ص: ۹۵

سازد هرچند که عقل مستقل به این امر است، لکن سخن شما دارای دو صورت است از جمله اینکه:

۱- ایجاب شارع امضایی باشد، یعنی: بر شارع لازم است که این حکم استقلالی عقل را امضاء و تأیید نماید. اگر مرادتان این است حق با شماست چون راه بهتری از این راه وجود ندارد.

۲- ایجاب شارع تأسیسی باشد یعنی: با قطع‌نظر از اینکه عقل حکم می‌کند شارع بما هو شارع تعبد را بر ما واجب کند می‌گوئیم: این سخن شما باطل است. چرا؟

زیرا با وجود داعی و انگیزه عقلی نیازی به جعل و داعی شرعی نمی‌باشد بلکه تحصیل حاصل است و این امری محال است.

بله، در یک فرض با وجود حکم عقل، ایجاب شرعی معقول می‌باشد و آن فرض این است که: از نظر عقلی میان ظنون تفاوتی نباشد.

لکن از نظر شارع میان ظنون فرق می‌باشد و برخی از ظنون دارای ارزش بیشتری هستند مثل:

ظن حاصل از خبر واحد ثقه و .... و لذا خصوص آنها را حجّت نموده است.

۲- و اگر در زمان انفتاح باب علم و تمکّن مکلّف از تحصیل علم قائل به وجوب تعبد به امارات هستید این فرض نیز دارای دو صورت است:

الف: یا تحصیل علم راحت و آسان است ب: و یا تحصیل علم سخت و دشوار است.

حال:

اگر به فرض انفتاح علم و آسانی تحصیل علم قائل هستید که بر شارع واجب است ما را به امارات ظنّیه متعبّد نماید. باز این سؤال پیش می‌آید که:

آیا مرادتان از این وجوب، وجوب عینی است یا وجوب تخییری.

یعنی:

آیا مرادتان این است که: بر شارع لازم است که تعبد به امارات را در حقّ ما واجب عینی کند و بگوید: تنها به اماره عمل کنید نه به علم. پاسخ می‌دهیم که: سخن مضحکی است، چرا که اگر عمل به اماره ممکن باشد خوب به طریق اولی به علم نیز می‌توان عمل کرد.

یا اینکه مرادتان این است که: بر شارع واجب است که عمل به اماره و یا تحصیل علم را نسبت به مکلّف به نحو تخییری قرار دهد که پاسخ می‌دهیم این نیز معقول نیست چرا که:

عقل ما وجوب تخییری را نمی‌فهمد.

زیرا عقل زمانی می‌تواند به وجوب تخییری حکم نماید که علم و یقین داشته باشد که مصلحتی در اماره وجود دارد به اندازه مصلحت واقع تا عند الخطإ جبران ما فات شود و در این صورت عقل حکم

ص: ۹۶

به وجوب تخییری نماید. و لکن چنین علم و قطعی برای عقل معقول نمی‌باشد.

و اگر به فرض انفتاح علم ولی سختی تحصیل آن قائل به این هستید که بر شارع واجب است ما را متعبّد به امارات ظنّیه نماید می گوئیم: این نیز خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه: برخی از امارات ارزشمندتر از برخی دیگرند و در اینجا شما درست می گویید که باید شارع بنا بر مصلحت تسهیل (بنا بر قول مشهور) و یا مصلحت سلوک (بنا بر قول ما) پیروی از اماره را بر ما واجب نماید.

۲- اینکه: هیچ‌یک از امارات ظنّیه از نظر شارع دارای مزیّتی نباشند می گوییم: در این فرض نیز: اگر حکم شارع امضایی باشد مورد قبول است، لکن اگر تأسیسی باشد نادرست مثل فرض انسداد.

پس: سخن اشعری فی الجملهٔ قابل قبول است نه بالجمله.

ص: ۹۷

۲- المقام الثانی فی وقوع التعبّد بالظنّ فی الأحکام الشرعیّهٔ

ص: ۹۸

متن:

ثمّ اذا تبيّن عدم استحالة تعبّد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا فى تركه، فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبّد به فى الأحكام الشرعيّة مطلقا او فى الجملة.

و قبل الخوض فى ذلك لا بدّ من تأسيس الأصل الذى يكون عليه المعوّل عند عدم الدليل على وقوع التعبّد بغير العلم مطلقا او فى الجملة فنقول:

التعبّد بالظنّ، الذى لم يدلّ دليل على التعبّد به، محرّم بالأدلّة الأربعة.

ترجمه:

مقام دوم در وقوع تعبّد به ظنّ در احکام شرعی

اشاره

بعد از اینکه معلوم شد در تعبّد شارع به غیر علم (و عمل به اماره غیر علمی) امتناع و استحاله‌ای در کار نیست و در تعبّد شارع به اماره غیر علمی و یا ترک آن تعبّد (در زمان انفتاح باب علم نه زمان انسداد) هیچ قبحی وجود ندارد، بحث در مقام دوّم یعنی: وقوع تعبّد به ظنّ در احکام شرعیه واقع می‌شود اعم از آنکه تعبّد و عمل به اماره به‌طور مطلق و بدون تقیید به قید و شرطی مورد بحث قرار گیرد یا به نحو اجمال و به عبارت دیگر: چه از حیث سبب حصولش مورد بحث واقع شود و چه از نظر مرتبه آن و یا از جهت متعلّقش.

لکن پیش از ورود به این بحث (یعنی: وقوع تعبّد) ناگزیریم از تأسیس یک اصلی که در موارد عدم دلیل بر وقوع تعبّد به اماره غیر علمی تکیه‌گاه ما باشد، چه عمل به اماره، به‌طور مطلق مورد بحث واقع شود یا به نحو اجمال.

در نتیجه می‌گوییم: تعبّد و عمل به ظنّ و اماره غیر علمی که دلیلی بر تعبّد به آن دلالت نمی‌کند، نسبت به ادله اربعه (یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع) حرام است.

ص: ۹۹

متن:

و یکفی من الکتاب قوله تعالی: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ(۱)، دلّ علی أنّ ما لیس باذن من اللّه من اسناد الحکم الی الشارع فهو افتراء؛ و من السنّة قوله صلّی اللّه علیه و آله فی عداد القضاة من أهل النار: «و رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم»(۲)؛ و من الاجماع ما ادّعاه الفرید البهبهانیّ، فی بعض رسائله، من کون عدم الجواز بدیهیّا عند العلوم فضلا عن العلماء(۳)؛ و من العقل تقبیح العقلاء من یتکلّف من قبل مولاه بما یعلم بوروده عن المولی کان عن جهل مع التقصیر.

ترجمه:

دلیل از کتاب

اشاره

و از کتاب خدا همین آیه شریفه کافی است که می‌فرماید: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

بیان دلیل

این آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه، هرآنچه به اذن و اجازه خداوند نباشد، درحالی‌که به شارع مقدّس اسناد داده می‌شود، پس این اسناد افتراء و بهتان است.

دلیل از سنت

و از سنت این فرموده امام صادق علیه السّلام است که در زمره قضات از اهل آتش فرمودند: مردی است که به حق قضاوت و صدور حکم کرده و حال آنکه حق را نمی‌داند.

دلیل از اجماع

و از اجماع به عنوان دلیل، چیزی است که مرحوم وحید بهبهانی در برخی از مقاله‌های خود ادعای آن را نموده است، مبنی بر اینکه: عدم جواز عمل به ظنّ از نظر عوام بدیهی است تا چه رسد به علما و دانشمندان.

دلیل از عقل

اشاره

و دلیلی عقلی (بر حرمت عمل به ظن) تقبیح و مذمت عقلاء عالم است نسبت به کسی که؛ خود را در انجام فرمان و دستوری که آن را مستند به مولایش دانسته مکلّف می‌داند و حال‌آنکه علم به صدور آن از جانب مولی ندارد، هرچند از روی جهل و مقصر باشد.

۱- یونس: ۵۹.

۲- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۱، ح ۳۳۰۸۹.

۳- رسالهٔ الاجتهاد و الاخبار: ص ۴، و فی مفاتیح الاصول: ص ۴۵۷ السطر الاخیر.

ص: ۱۰۰

تشریح المسائل

* دو مقام مهم از بحث در مباحث ظنّ چیست؟

۱- مقام امکان تعبّد به ظنّ یا مقام ثبوت. ۲- مقام وقوع تعبّد به ظنّ یا مقام اثبات.

* به‌طور خلاصه بفرمایید چه نظراتی در رابطه با امکان تعبّد به ظنّ مطرح شد؟

۱- امتناح تعبّد به ظنّ، ۲- ضرورت تعبّد به ظنّ، ۳- امکان تعبّد به ظنّ.

* در کدامیک از نظریات فوق نوبت به بحث از وقوع خارجی تعبّد به ظنّ می‌رسد؟

در نظریه امکان تعبّد به ظنّ، زیرا:

۱- آنجا که بحث از امتناع تعبّد به ظنّ است دیگر جایی برای بحث از وقوع باقی نمی‌ماند.

۲- و آنجا که بحث از ضرورت تعبّد به ظنّ است و حتما واقع هم شده باز هم نیازی به بحث ندارد.

* آیا علاوه بر امکان تعبّد به ظنّ، در خارج همچنین تعبّدی واقع شده است یا نه؟ به عبارت دیگر:

آیا شارع مقدّس امارات ظنّیه را در حقّ ما حجّت کرده است یا نه؟

در این رابطه سه نظریه وجود دارد:

۱- برخی انفتاحیون (سید مرتضی) اگرچه قائل به امکان هستند و لکن معتقدند که در خارج واقع نشده است، چون نیازی بدان نمی‌باشد.

۲- برخی از انسدادیون (میرزای قمی) قائل‌اند که: مطلق الظنّ در حق ما حجّت است و لذا ما موظفیم به هر ظنّی از هر راهی که حاصل می‌شود عمل نماییم جز آن دسته از ظنون که دلیل قطعی بر بطلان آنها داریم.

۳- مشهور اصولیین قائل‌اند که: به حکم شرع برخی از ظنون (معتبره یا خاصه) در حق ما حجت‌اند.

* مراد از عبارت (المقام الثانی فی وقوع التعبد به .... مطلقا او فی الجملهٔ) چیست؟

این است که: آیا عقلا و شرعا دلیلی بر حجیّت ظنون علی الاطلاق و یا فی الجملهٔ وجود دارد یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا می‌توان دلیلی عقلی و یا نقلی به دست آورد که بر حجیّت هر ظنی که از هر راهی حاصل شود دلالت کند و یا بر حجیّت برخی از ظنون مثل: ظن حاصله از خبر ثقه و .... دلالت کند.

* مراد از عبارت (و لا بدّ من تأسیس الاصل .....) چیست؟

تأسیس یک اصل است تا در موارد و یا مواضعی که دلیل بر حجیّت خاص اماره‌ای وجود ندارد بتوان به آن اصل تمسّک نمود.

* پس مراد از عبارت (فنقول: التعبد بالظن الذی لم یدل ....) چیست؟

بیان اصل است مبنی بر اینکه: اصل اوّلی، حرمت عمل به ظنّ و اماره غیر علمی است زیرا ادلّه

ص: ۱۰۱

اربعه بر حرمت آن اتفاق دارند. و دلیلی بر تعبّد آن در دست نیست.

* به‌نظر شیخ چگونه در موارد شک و تردید از اصل مذکور استفاده می کنیم؟

وقتی به دنبال ادلّه می‌رویم:

۱- به برخی از ظنون برمی‌خوریم که یقین به عدم حجیّت آن پیدا می کنیم مثل: ظنّ قیاسی.

۲- و به برخی از ظنون می‌رسیم که یقین حاصل می کنیم که شارع ما را بدان متعبّد ساخته مثل: خبر ثقه.

۳- و به برخی از ظنون برخورد می کنیم که نسبت به اینکه حجّت هستند یا نه شک می کنیم مثل: اجماع منقول و شهرت فتوائیه، در اینجاست که از آن اصل استفاده می کنیم.

* اگر به‌طور کلی سؤال شود که آیا اصل اوّلی در باب ظنّ، جواز عمل به ظن است الّا ظنونی که با دلیل باطل شده‌اند و یا اینکه: اصل اوّلی حرمت عمل به ظنّ است الّا آنچه با دلیل حجّت شده‌اند چه پاسخی داده می‌شود؟

مشهور (از جمله خود شیخ) می گویند: (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل).

* حرمت عمل به ظنّ در اصل فوق یک حرمت ذاتی است و یا یک حرمت تشریعی است؟

از نظر مشهور یک حرمت تشریعی است.

* تشریع به چه معناست؟

تشریع دارای دو معناست: الف) ادخال ما لیس من الدّین فی الدّین. ب) ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین.

* حرمت تشریعی در اصل مذکور از کدام قسم از دو معنای فوق است؟

از قسم (معنای) دوم است.

* دلیل حضرات بر اینکه حرمت در اصل مذکور اوّلا تشریعی است و ثانیا به معنای دوّم است چیست؟

آیات قرآن، روایات، اجماع و حکم عقل.

* شیخ در اثبات حرمت در اصل مذکور به چه آیه‌ای از قرآن اکتفا نموده است؟

به آیه شریفه: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه فوق چگونه است؟

می گویند: خداوند در این آیه شریفه امور را به دو قسم تقسیم نموده است:

۱- اموری که خود اجازه به انجام آنها داده است مثل: واجبات، محرّمات.

۲- اموری که او خود اجازه نداده و اسناد این امور به خدا افترای به او می‌باشد و حرام است.

ص: ۱۰۲

حال: از آنجا که تعبّد به اماره غیر علمی که دلیل بر اعتبار آن نداریم از مصادیق همین موضوع بوده و لذا عمل به آن و اسناد آن به خدا، افترا و دروغ بستن به خداست و این حرام است.

* مراد از عبارت (و من السنّة ....) چیست؟

تمسک شیخ است به یک حدیث در اثبات حرمت عمل به ظن و آن این فرموده امام علیه السّلام است که فرموده است: «القضاهٔ اربعهٔ، ثلاثهٔ فی النّار و واحد فی الجنّهٔ .... و رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم فهو فی النّار ...».

* محلّ استشهاد کدام فقره از حدیث شریف است؟

فقره اوّل آن حدیث است که دلالت دارد بر اینکه قاضی اگرچه به حق هم حکم نماید امّا اگر حکمش از روی علم نباشد، اهل آتش است.

حال: به طریق اولی کسی که برطبق اماره‌ای متعبّد می‌شود درحالی‌که خدا آن را حجّت نکرده و نمی‌داند داخل در آتش خواهد بود هرچند اماره مصیب به واقع باشد.

* حدیث مزبور را به‌طور کامل بنویسید.

شیخ صدوق می‌فرماید: حدّثنا محمّد بن موسی بن المتوکل- رضی اللّه عنه- قال: حدّثنا علی بن الحسین السّعدآبادی قال: حدّثنا احمد بن عبد اللّه البرقی عن أبیه عن محمد بن ابی عمیر رفعه الی ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: القضاهٔ اربعهٔ: قاض قضی بالحقّ و هو لا یعلم انّه حقّ فهو فی النّار و قاض قضی بالباطل و هو لا یعلم انّه باطل فهو فی النّار و قاض قضی بالباطل و هو یعلم انّه باطل فهو فی النّار و قاض قضی بالحقّ و هو یعلم انّه حقّ فهو فی الجنّهٔ.

* مراد از (و من الاجماع، ما ادّعاه الفرید ....) چیست؟

ادّعای اجماع بر عدم جواز تعبّد به ظن از جانب مرحوم وحید بهبهانی است. ایشان می‌فرماید:

عدم حجیّت ظنّ نزد عوام بدیهی است چه رسد به علماء و اهل علم و دانش.

* مگر خود شیخ قائل به عدم حجیّت اجماع منقولی که مفید ظنّ است نمی‌باشد پس چرا چنین اجماعی را نقل می‌کند؟

مراد شیخ، ادعاء اجماع محصل است نه اجماع منقولی که مفید ظنّ است.

* مراد از (و من العقل تقبیح العقلاء من ....) چیست؟

این است که: اگر از فرد عاقل و یا عقلاء و یا عرف سؤال کنیم: بنده‌ای که نمی‌داند فلان عمل نزد مولی واجب است یا نه، به وجوب آن ملتزم شود و آن را به خدا اسناد دهد چگونه است. آدم عاقل و یا عرف می‌گویند: مذموم است و استحقاق ملامت دارد.

ص: ۱۰۳

متن:

نعم، قد یتوهّم أنّ الاحتیاط من هذا القبیل.

و هو غلط واضح، اذ فرق بین الالتزام بشیء من قبل المولی علی أنّه منه مع عدم العلم بأنّه منه، و بین الالتزام باتیانه لاحتمال کونه منه أو رجاء کونه منه. و شتّان ما بینهما، لأنّ العقل یستقلّ بقبح الأوّل و حسن الثانی.

و الحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغیر العلم متعبّدا به و متديّنا به.

ترجمه:

استدراک

بله، گاهی متوهّمی توهّم می‌کند که، عمل به احتیاط نیز از همین است. ولی این توهّم اشتباهی آشکار است، چرا که فرق است:

۱- میان التزام به چیزی از طرف مولی مبنی بر اینکه از جانب اوست با اینکه علم نداریم که آن چیز از جانب اوست (مثال: عمل به ظن).

۲- و میان التزام به انجام آن چیز، به احتمال اینکه (اشاره به نحوه عمل در احتیاط است) آن چیز از جانب اوست و چه بسیار فرق است میان آن دو (یعنی: عمل به ظنّ و احتیاط در عمل).

حاصل سخن

اینکه: عمل به غیر علم در حالی حرام است که (مکلف) متعبد و متدین به آن است.

ص: ۱۰۴

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در عبارت (نعم قد یتوهّم متوهّم ....) چه می‌باشد؟

بیان یک اشکال است که ممکن است در توهّم آید و آن عبارتست از اینکه:

اگر عمل به ظنّ عقلاـ جایز نمی‌باشد یعنی: تعبّد به یک حکمی نادانسته قبیح می‌باشد و عامل بدان مورد مذمت و تقبیح قرار می‌گیرد. پس عمل به احتیاط نیز نباید جایز باشد یعنی: انجام یا ترک یک عملی از روی احتیاط نیز تشریع بوده و قبیح می‌باشد و فرد محتاط را نیز باید مذمت و تقبیح کرد، چرا، چون در اینجا نیز علم نداشته و صرف احتمال می‌باشد.

به عبارت دیگر:

باب احتیاط نیز مثل باب تعبّد به ظنّ بدون علم است پس اگر این تشریع است آن‌هم تشریع است و حال آنکه نه تنها چنین نیست، بلکه احتیاط عقلا در همه حال مورد پسند است و شخص محتاط مورد تحسین و ستایش عقل است.

* پاسخ شیخ به توهّم مذکور چیست؟

این است که:

میان عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی با مسئله احتیاط تفاوتی آشکار وجود دارد چرا که، عمل به ظن و اماره غیر علمی قبیح است و حال آنکه عمل به احتیاط مطلوب و حسن است.

به عبارت دیگر:

تلازمی میان این دو باب وجود ندارد.

* چرا بین عمل به ظنّ و اماره غیر علمی با عمل به احتیاط تلازمی وجود ندارد؟

زیرا:

در عمل به ظن، مکلّف حکم مظنون را بدون دلیل و به اعتبار اینکه حکم و فرمان خداست، به شارع نسبت می‌دهد.

امّا در احتیاط، فرد مکلّف چون احتمال می‌دهد که شارع آن را تکلیف نموده و لذا تکلیف محتمل را رجاء انجام می‌دهد بدون اینکه به شارع استناد دهد.

* رمز اتیان از روی رجاء در باب احتیاط چیست؟

این است که: اگر آن امر محتمل در واقع مطلوب و محبوب درآمد، با انجام آن از عهده آن خارج شده باشد.

ص: ۱۰۵

متن:

و امّا العمل به من دون تعبّد بمقتضاه:

۱- فان کان لرجاء ادراک الواقع فهو حسن ما لم یعارضه احتیاط آخر او لم یثبت من دلیل آخر وجوب العمل علی خلافه، کما لو ظنّ الوجوب و اقتضی الاستصحاب الحرمهٔ، فانّ الاتیان بالفعل محرّم و ان لم یکن علی وجه التعبّد بوجوبه و التدیّن به.

۲- و ان لم یکن لرجاء ادراک الواقع:

فان لزم منه طرح اصل دلّ الدلیل علی وجوب الأخذ به حتّی یعلم خلافه کان محرّما ایضا، لانّ فیه طرحا للأصل الواجب العمل، کما فی ما ذکر من مثال کون الظنّ بالوجوب علی خلاف استصحاب التحریم.

ترجمه:

مجرد عمل به ظنّ بدون تعبّد به مقتضای آن

و امّا مجرد عمل به ظنّ بدون تعبّد به مقتضای آن از دو حال خارج نیست:

۱- اگر انجام (عمل به ظن) فعل به امید ادراک واقع باشد، در صورتی که احتیاط دیگری با آن (عمل به رجاء) تعارض نداشته باشد یا وجوب عمل به خلاف آن توسط دلیل دیگری ثابت نشود، حسن و پسندیده است.

چه آنکه اگر ظنّ به وجوب فعل پیدا نمود و حال آنکه استصحاب مقتضی حرمت است (چون دلیل برخلاف ظن اقامه شده) پس انجام فعل (به داعی وجوب) حرام است، هرچند بر وجه تعبّد و تدیّن نباشد و لذا عمل به ظنّ بر مکلّف جایز نیست.

۲- و اگر انجام فعل (عمل به ظنّ) بر قصد و رجاء درک واقع نباشد، خود دارای دو صورت است: اگر از عمل بدون رجاء ادراک واقع، طرح اصلی لازم آید که دلیل معتبر، (تا زمانی که علم برخلافش (خلاف آن اصل) حاصل نشده) بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می‌کند، پس عمل به ظنّ مثل فرض قبلی حرام است زیرا به واسطه آن اصلی که واجب العمل است طرح شده مثل:

آنچه در مثال قبلی گذشت، یعنی: ظنّ مکلّف به وجوب امری که استصحاب خلاف آن است.

(یعنی: مقتضی حرمتش می‌باشد)

حاصل کلام اینکه:

عمل به ظنّ (به غیر علم) زمانی حرام و نامشروع است که مکلّف آن را تعبّدا و تدیّنا (یعنی:

استناد به شارع) انجام دهد.

ص: ۱۰۶

تشریح المسائل

* به‌نظر شما مفهوم عبارت (انّ المحرّم هو العلم بغیر العلم متعبّدا به ...) چیست؟

این است که:

صرف عمل به ظن، بدون تعبّد به مقتضای آن و بدون استنادش به شارع از دو حال خارج نیست:

الف: رجاء اتیان شود.

ب: از روی رجاء و به امید ادراك واقع انجام نشود.

* مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که: متابعت از ظنّ و عمل به مظنّه به سه نحو صورت می‌پذیرد.

۱- عمل به ظنّ بر وجه و استناد به شارع واقع شود.

یعنی: اسناد امر مظنون به خداوند بدون دلیل معتبر صورت پذیرد که تشریع است و بر اساس ادلّه اربعه حرام است.

۲- عمل به ظنّ رجاء واقع شود یعنی: به امید مطلوبیت و محبوبیت صورت پذیرد.

نکته: عمل به ظن در این صورت جایز است لکن به دو شرط:

الف: عمل به ظن مستلزم مخالفت با مقتضای دلیل دیگر نباشد.

ب: معارض با احتیاط نباشد، مثل:

نماز زن حائض نسبت به ایّام استظهار، که اگر نماز حائض را ذاتا حرام بدانیم نه تشریعا، چنانچه زن در این ایّام نماز را رجاء بجا آورد هیچ‌گونه حسنی ندارد، چرا؟

زیرا: این احتمال ذاتی نماز مذکور، می‌طلبد که در خواندنش احتیاط شود و انجام نگیرد.

و لذا: اتیان و انجام آن با احتیاط مذکور در تنافی بوده و موجب طرح و ردّ آن می‌شود.

۳- عمل را صرفا مطابق با اماره غیر علمی انجام داده بدون اینکه به آن متعبّد بوده یا رجاء در مطلوبیت آن داشته باشد.

نکته: فرض مزبور نه در عبادات محذوری دارد و نه در معاملات، علاوه بر اینکه: هیچ‌یک از ادلّه اربعه در آن جاری نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (لکن فی تسمیة هذا عملا بالظنّ مسامحة) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه تسامح در این فرض است، مبنی بر اینکه:

زمانی انجام کاری را عمل به ظنّ می‌گویند که فاعل به آن متعبّد بوده و به شارع استنادش دهد و الّا عمل به ظنّ نمی‌باشد. بلکه آن را تطبیق عمل به اماره می‌خوانند.

ص: ۱۰۷

* پس مراد از عبارت (و کذا فی تسمیهٔ الاخذ به من باب الاحتیاط ...) در فرض سوم چیست؟

بیان وجه عدم تسمیه عمل مزبور به احتیاط است مبنی بر اینکه:

احتیاط به عملی گفته می‌شود:

که بر تمام فروض محرز و مسلّم واقع شود و احتمال مخالفت با آن نرود.

و حال آنکه: امر مزبور در مورد فرض سوّم تحقق ندارد زیرا چه‌بسا واقع غیر از عملی باشد که برطبق اماره انجام گرفته است.

* به‌طور واضح بفرمایید عمل به مظنّه از باب احتیاط به چند صورت واقع می‌شود؟

به سه صورت؛ از جمله:

۱- رجحان عمل به ظنّ از باب احتیاط که در شبهات وجوبیّه یا تحریمیّه پیش می‌آید.

فی المثل: از طرفی احتمال می‌دهیم که: دعا هنگام رؤیت هلال واجب باشد و از طرف دیگر احتمال می‌دهیم که جایز باشد.

حال: از باب احتیاط دعا عند رؤیت الهلال را انجام می‌دهیم درحالی‌که عقل حکم می‌کند به حسن احتیاط.

۲- جایز بودن عمل به ظن در موردی که دوران بین المحذورین است از باب احتیاط و حال آنکه نه حسن دارد نه قبح.

فی المثل: آیا دفن کافر واجب است یا حرام؟

* حال احتیاط در اینجا در جانب حرمت چگونه است؟

به این است که دفن کافر را ترک کنیم.

* آیا احتیاط مذکور با احتیاط در جانب احتمال وجوب که به فعل دفن است معارض نیست؟

چرا معارض است، منتهی از آن جهت که هر دو احتمال مساوی می‌باشند، لذا احتیاط نسبت به هر طرفی جایز است.

۳- قبح و حرمت عمل به ظنّ از باب احتیاط در برخی موارد و آن در موردی است که احتیاط با یک اصل و یا دلیل معتبری مخالفت کند.

فی المثل: اگر ما از راه شهرت فتوائیّه به وجوب جمعه ظنّ پیدا کنیم، لکن خبر واحد ثقه‌ای بر حرمت آن دلالت نماید و یا اینکه استصحاب دلالت بر حرمت آن نماید چه باید بکنیم؟

در اینجا:

عمل به مظنّه یعنی: انجام جمعه از روی احتیاط حرام است زیراکه با دلیل معتبر تنافی دارد.

ص: ۱۰۸

* اگر عمل به ظنّ را از روی میل خود انجام دهیم می‌توان برای آن رجحان و یا استحبابی قائل شد؟

خیر، نه رجحان دارد و نه استحبابی زیرا نه از روی تعبّد است و نه از روی احتیاط.

* آیا جایز است عمل به ظنّ را دلبخواهی و از روی میل انجام دهیم؟

در دوران بین المحذورین بله جایز است و لکن در موردی که عمل به ظنّ با یک اصل و یا یک دلیل معتبر مخالفت کند (مثل: مثال فوق در مثال بالا) حرام است.

* پس مراد از عبارت (بالجملة فالعمل بالظن ... محرّم ...) چیست؟

این است که:

اگر عمل به ظنّ با احتیاط مصادف نگردد چنانچه متعبّدا و متدینا یعنی: (استنادا به شارع انجام گیرد) قطعا حرام است خواه مستلزم طرح اصل یا دلیل معتبری باشد که در مقابل آن است یا اینکه نباشد.

* مراد شیخ از اصطلاح احتیاط در عبارت (ما لم یعارضه احتیاط آخر او ...) چیست؟

احتمال یکی از طرفین (وجوب و حرمت) است که به صورت الزامی در مقابل هم قرار دارند مثل:

دوران بین المحذورین نظیر موردی که ما ظنّ به وجوب داریم و لکن مظنون مردّد میان حرام و واجب است.

که در اینجا: اخذ به احتمال با احتیاط (یعنی: ترک عمل از باب اخذ به احتمال حرمت) تنافی داشته و معارض است.

* چرا فرموده: (انّ الاتیان بالفعل محرّم)؟

چون‌که با استصحاب حرمت معارض و منافی بوده و ادلّه اعتبار استصحاب، وظیفه مکلّف را در عمل به آن قرار داده‌اند، چه آنکه در مقابل آن ظنّ غیر معتبری وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

ص: ۱۰۹

متن:

و ان لم یلزم منه ذلـک جـاز العمل، کما لو ظنّ بوجوب ما تردّد بین الحرمـهٔ و الوجوب؛ فانّ الالتزام بطرف الوجوب لا علی انّه حکم اللّه المعیّن جائز، لکن فی تسمیهٔ هذا عملا بالظنّ مسامحهٔ، و کذا فی تسمیهٔ الاخذ به من باب الاحتیاط.

و بالجملهٔ:

فالعمـل بـالظنّ اذا لم یصـادف الاحتیاط محرّم اذا وقع علی وجه التعبّـد به و التـدیّن، سواء اسـتلزم طرح الاصل او الـدلیل الموجود فی مقابلهٔ ام لا؛ و اذا وقع علی غیر وجه التعبّد به فهو محرّم اذا استلزم طرح ما یقابله من الاصول و الادلّهٔ المعلوم وجوب العمل بها. هذا.

ترجمه:

و اگر از انجام فعل (عمل به ظنّ) به قصد و رجاء درک واقع، طرح اصـلی که دلیل معتبر بر وجوب عمل به آن اصل دلالت می‌کند، لازم نیایـد، پس عمـل به ظنّ جـایز و مشـروع است، همان‌طور که اگر شـخص ظنّ به وجوب امری پیـدا کنـد که مردّد میان حرام و واجب است این چنین است که در این مورد الـتزام به طرف وجوب، لکن نه به این عنوان که آن وجوب حکم الله معین است، جـایز است.

ولی در نامیـدن این (عمل به اماره غیر علمی بـدون رجاء ادراک واقع) به عمل به ظنّ، تسامح است همان‌طوری که در نامیدن آن به احتیاط نیز مسامحه است.

خلاـصه کلاـم اینکه؛ عمل به ظن: اگر با احتیاط مصادف نشود، در صورتی که از روی تعبّـد و تـدیّن (یعنی: اسـتناد به شارع) انجام شود یقینا حرام است، خواه مستلزم طرح اصل یا ذیل معتبری که در مقابل آن قرار دارد بوده باشد یا نه؛ و اگر از روی تعبّد و به نحو استناد به شارع واقع نشود، در صورتی حرام است که موجب طرح دلیل مقابل یا اصل معتبری بشود.

ص: ۱۱۰

متن:

و قد يقرّر «الأصل» هنا بوجوه اخر:

منها: أنّ الأصل عدم الحجّيّة و عدم وقوع التعبّد به و ايجاب العمل به(۱).

و فيه: أنّ الأصل و ان كان ذلك الّا أنّه لا يترتّب على مقتضاه شيء، فانّ حرمة العمل بالظنّ يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبّد، من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبّد به ليحتاج فى ذلك الى الأصل ثمّ اثبات الحرمة.

و الحاصل أنّ أصالة عدم الحادث انّما يحتاج اليها فى الأحكام المترتّبة على عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المترتّب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشكّ و لا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الأصل؛ و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فانّه لا يحتاج فى اجرائها الى اجراء أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ. فتأمّل.

ترجمه:

و گاهی اصل اوّلی را در اینجا (در باب عمل به اماره غیر علمی) به انحاء دیگری تقریر و توجیه کرده‌اند. از جمله این وجوه این است که: اصل (در عمل به ظنّ) عدم حجیّت و عدم وقوع تعبّد و عدم ایجاب عمل به آن می‌باشد.

اشکال شیخ به وجه مذکور: اگرچه اصل این‌چنین است و از این جهت اشکالی برآن وارد نمی‌باشد و لکن اثری بر مقتضای آن مترتب نمی‌باشد (و حال آنکه اصل زمانی جاری است که دارای اثر باشد) زیرا در حرمت عمل به ظنّ و تحقّق موضوع آن، نفس عدم علم به ورود تعبّد به آن کفایت کرده و نیازی به این نیست که عدم ورود تعبّد به آن را بخواهیم احراز کرده تا احتیاج به اصل باشد و پس از احراز حرمت را اثبات کنیم.

حاصل کلام: اصالت عدم الحادث (حادث: تعبّد به ظنّ) زمانی مورد احتیاج است که در صدد اثبات احکام مترتب بر عدم تعبّد به ظنّ هستیم. و امّا در موردی که محل بحث، حکم مترتب بر عدم علم به حادث مزبور باشد پس نفس شک در وجود حادث در اجراء حکم یاد شده کافی است و لذا نیازی به اصل نمی‌باشد و این بحث نظیر بحث در قاعده اشتغال است که حاکم به وجوب یقین به فراغ ذمه می‌باشد و لذا در تمسّک به قاعده اشتغال نیازی به اجراء اصالت عدم فراغ ذمّه نمی‌باشد، بلکه نفس عدم علم به فراغ کفایت می‌کند، پس بفهم.

۱- حکاه السیّد المجاهد عن سیّده الاستاذ و طائفة من المعاصرین. لاحظ مفاتیح الاصول: ص ۴۵۲ س ۱۵.

ص: ۱۱۱

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و قد یقرّر الاصل هنا ...) در متن چیست؟

این است که: اصل اولی در باب عمل به اماره را به انحاء دیگری بیان کرده‌اند که ذیلا خواهد آمد.

* مراد از عبارت (منها: انّ عدم الحجیّهٔ و عدم وقوع التعبّد به .....) چیست؟

بیان رأی و نظر برخی از علماء است که گفته‌اند: الاصل عدم حجیّت الظنّ الّا ما خرج بالدلیل که این همان استصحاب عدم حجیّت است که نیاز به بیان دارد.

* حاصل تقریر وجه مذکور چیست؟

این است که:

در زمان انفتاح باب علم اگر اماره غیر علمی غیر معتبر بر حکمی اقامه شود چنانچه در حجیّت آن اماره شک نمائیم لازم است که به اصولی مثل اصول ذیل تمسّک بجوییم:

۱- اصالهٔ عدم الحجیّهٔ، اصالهٔ عدم وقوع التعبّد به اماره مذکوره، اصالهٔ عدم ایجاب العمل بظنّ.

* حاصل تمسک به اصول فوق چیست؟

این است که: عمل به ظنّ را با تمسّک به هریک از اصول فوق غیر مجاز قرار می‌دهیم.

* تقریر فوق را تبیین کنید؟

فی المثل: زمانی باور ما بر این بود که ظن بما هو ظن حجّت نبود، اکنون شک می‌کنیم که آیا ظنّ از جانب شارع حجّت شده است یا نه؟

در این حال: استصحاب می‌کنیم عدم چنین تصمیمی را از جانب شارع و لذا نتیجه می گیریم که:

عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است چرا که: ادخال ما لیس من الدّین فی الدین یعنی که: تشریع است.

* پس مراد از عبارت (و فیه) در (انّ الاصل و ان کان ذلک الّا ...) چیست؟

بیان یک اشکال بر تقریر فوق از مشهور است و پرداختن به نقد آن.

* حاصل اشکال شیخ به تقریر مشهور چیست؟

این است که:

اگرچه اصل عدم حجیّت ظن است و عمل به آن حرام است، زیرا قاعده کلّی این است که:

(کلّ شیء شک فی حدوثه، الاصل عدمه) و در ما نحن فیه نیز، فلان ظنّ مشکوک است یعنی:

شک داریم که: آیا از جانب شارع جعل شده یا نه؟ که اصل، عدم چنین جعلی است، لکن ما نیازی به این اصل نداریم، چرا که اثری بر مقتضای آن مترتب نمی‌باشد.

ص: ۱۱۲

* مراد از عدم ترتّب آثار بر مقتضای یک موضوع چیست؟

این است که:

۱- گاهی اثر شرعی بر وجوب یک شیء مترتب است، که در این صورت باید وجود آن شیء علما یا ظنّا و یا استصحابا احراز گردد.

فی المثل: خمر بودن اثرش حرمت است و نجاست و لذا تا خمریّت احراز نگردد اثر مذکور بار نمی‌شود.

۲- و گاهی اثر بر عدم واقعی موضوع (حادث) مترتب است، که در اینجا نیز باید موضوع یعنی:

عدم الخمریت آن مایع، علما یا ظنّا و یا استصحابا احراز شود.

فی المثل: طهارت بر عدم خمریت فلان مایع مترتب است و لذا تا عدم خمریت آن مایع احراز نشود طهارت برآن بار نمی‌شود.

* اگر در وجود و حدوث موضوع (امر حادث) مشکوک بودیم چه باید بکنیم؟

در این صورت مجبوریم که: از اصول محرز، مثل: اصل اصالهٔ عدم الوجود و .... و امثال آن، عدم موضوع (یا وجود حادث) را احراز نموده و سپس آثار و یا حکم مطلوب را برآن مترتب سازیم.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر مکلّف نذر نموده باشد که در صورتی که فرزندی روزیش شد فقرا را اطعام کند، حال اگر در حدوث و ایجاد فرزند شک نماید می‌تواند به واسطه استصحاب عدم حدوث فرزند در خارج حکم وجوب اطعام را نفی کند و لذا اصل مزبور دارای اثر می‌باشد.

پس در فرض مزبور تمسّک به اصل استصحاب بدون اشکال است.

۳- و گاهی اثر بر عدم العلم به یک امری مترتب می‌شود و به عبارت دیگر: اجراء احکامی مراد و مقصود می‌باشد که بر نفس عدم علم به حدوث آن احکام بار می‌شود که در اینجا وجود آن یکسان است.

فی المثل: آنجا که در حلیّت و یا حرمت شک کنیم باید حکم به حلیّت ظاهریه کنیم.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است. یعنی: اثر که حرمت تعبّد به ظنّ است بر عدم حجیّت مترتب نمی‌باشد تا به واسطه استصحاب بتوانیم آن عدم را احراز نماییم و سپس، اثر (حرمت) برآن بار بشود، بلکه اثر بر عدم علم به حجیّت بار می‌شود.

* مرادتان از اینکه بر عدم علم به حجیّت بار می‌شود چیست؟

این است که: وقتی شک نماییم که آیا تعبّد به فلان ظن جایز هست یا نه؟ حکم به حرمت تعبّد

ص: ۱۱۳

به ظن می‌نمائیم آن‌هم از باب تشریع یعنی: ادخال ما لم یعلم کونه من الدّین فی الدّین.

* در تبیین صورت سوّم مثال بزنید؟

فی المثل: در همان ناذری که نذر کرده بود به فرض به‌دنیاآمدن فرزندش فقرا را اطعام کند اگر این‌گونه نذر کند که: در صورت علم به تولّد فرزندش اطعام و به فرض عدم علم به آن تولد تکلیفی ندارم، روشن است که در صورت عدم علم که عبارت اخرای (نفس شک در حدوث و تولد) است دیگر نیازی به استصحاب عدم حدوث و تولد ندارد بلکه تنها شک آن ناذر کافی می‌باشد و لذا وجوب اطعام با همان شک از بین می‌رود.

* ما نحن فیه (مثال فوق) نظیر چه مسئله‌ای است؟

نظیر قاعده اشتغال است که عقل می‌گوید: (الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی).

نکته: در این قاعده (موضوع) اشتغال ذمه است و (حکم) وجوب تحصیل فراغت یقینیه.

حال: برای حکم به وجوب تحصیل فراغت یقینیه نیازی به احراز عدم الفراغ نداریم نه علما نه ظنا و نه بالأصل.

بنابراین: اگر مکلف در فراغ ذمه‌اش شک نمود، در اجرای قاعده اشتغال نیازی به تمسک به اصالهٔ عدم فراغ ذمه ندارد. یعنی: نیازی ندارد که در هنگام شک در فراغت از ذمه‌اش بگوید: الاصل عدم الفراغ و سپس حکم وجوب تحصیل بار شود، بلکه مجرد شک در فراغ خود در اجراء قاعده اشتغال کافی است.

یعنی: همین‌که عدم العلم آمد العقل یحکم بوجوب تحصیل الفراغ.

* در تبیین اجراء قاعده فوق مثال بزنید؟

المثل: اگر از دخول وقت نماز ظهر چند ساعتی گذشته باشد و مکلّف شک نماید که آیا نمازش را خوانده است یا نه، همین شک در اجرای قاعده اشتغال کافی است، یعنی: مکلّف را موظف به یقین به فراغ از ذمّه می‌نماید، بدون اینکه نیازی به اصل عدم فراغ باشد.

* به‌نظر شما آیا در موردی که نفس قاعده اشتغال جاری است نیازی به استصحاب آن می‌باشد؟

خیر.

* به چه دلیل؟

به این دلیل که: حکم قبلی (سابق) بر جریان اشتغال، صرفا به واسطه عقل صادر شده است و تنها عقل است که حکم به وجوب تحصیل یقین به برائت می‌کرد و حالا که زمان شک می‌باشد، حکم

ص: ۱۱۴

مزبور عینا موجود می‌باشد و لذا با بودن نفس دلیل چه نیازی به وجود استصحابی آن می‌باشد.

* آیا تفاوتی میان زمان شک و زمان سابق وجود ندارد؟

چرا، تنها فرقی که میان زمان شک (فعلی) با زمان سابق وجود دارد این است که: مکلّف در زمان گذشته علم به تکلیف فعلی داشت ولی در زمان فعلی چنین علمی ندارد بلکه شک دارد، یعنی: علم به عدمش هم ندارد.

* آیا این مقدار از تفاوت میان زمان شک و زمان گذشته (علم) در حکم عقلی مزبور (یعنی: حکم به تحصیل یقین به برائت) تأثیری ندارد؟ و چرا؟

خیر، زیرا نفس علم به تکلیف واقعی در این حکم کفایت می کند هرچند آن علم به تکلیف در این زمان اندک باشد.

* مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان متن مذکور چیست؟

شاید اشاره باشد به اینکه:

تقریر وجه مذکور (اصل) به بیانی که گذشت درست بوده و اشکال ما به آن وارد نمی‌باشد، چرا که در ما نحن فیه دو اصل قابل جریان است.

۱- یکی اصل حکمی که شیخ فرمود و آن عبارت بود از: اصالهٔ الحرمهٔ عند الشک در جواز و حرمت.

۲- یکی اصل موضوعی که مقرّر بیان داشت و آن همان: اصل عدم حجیّت یا عدم وقوع تعبّد است که در نتیجه حکم به حرمت برآن بار می‌شود پس استصحاب عدم حجیّت هم قابل جریان است.

به عبارت دیگر: چون مورد بحث وقوع تعبّد به ظنّ و حجیّت آن است بعد از اینکه نسبت به امکان ثبوتی و عدم استحاله آن فراغت حاصل شده و به امکان آن جزم و قطع پیدا نمودیم.

حال: اگر قبل از فحص و دست‌یابی به دلیلی که ظنّ را حجّت کرده باشد، شک در وقوع تعبّد به آن داشته و در حجیّتش تردید نماییم، اصلی اولی همان اصالهٔ عدم حجیّت یا اصالهٔ عدم تعبّد به ظنّ می‌باشد و لذا نمی‌توان گفت: نفس شک کفایت می کند و نیازی به اجراء اصل نمی‌باشد.

ص: ۱۱۵

متن:

و منها:

ان الاصل هی إباحهٔ العمل بالظنّ، لأنّها الاصل فی الاشیاء حکاه بعض عن السید المحقق الکاظمی(۱).

و فیه علی تقدیر صدق النسبهٔ:

اوّلا: انّ إباحهٔ التعبّد بالظنّ غیر معقول، اذ لا معنی لجواز التعبّد و ترکه لا الی بدل، غایهٔ الامر التّخییر بین التعبّد بالظنّ و التعبّد بالاصل او الدلیل الموجود هناک فی مقابله الذی یتعیّن الرجوع الیه لو لا الظنّ.

فغایهٔ الامر وجوب التعبّد به او بالظنّ تخییرا، فلا معنی للإباحهٔ التی هی الاصل فی الاشیاء.

و ثانیا، انّ اصالهٔ الاباحهٔ انّما هی فیما لا یستقلّ العقل بقبحه، و قد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظنّ من دون العلم بوروده من الشارع.

ترجمه:

و از جمله وجوه تقریر اصل در این مقام این است که: اصل اوّلی همان اباحه عمل به ظنّ است، زیراکه اصل در اشیاء اباحه است و برخی این وجه را از سید محقّق نقل نموده‌اند.

اشکال شیخ بر وجه مذکور

در این تقریر به فرض صحّت نسبتش به مرحوم کاظمی دو اشکال وجود دارد.

اوّلاـ اباحه تعبّد به ظنّ امر غیر قابل تصوری است زیرا جواز تعبّد و ترک آن معنا ندارد. به بیان دیگر: میان تعبّد به ظنّ و تعبّد به اصل یا دلیلی که در مقابل ظنّ قرار دارد و در فرض نبود، ظنّ، به‌طور متعیّن بر وی لازم است که به آن رجوع کند، اختیار وجود دارد.

پس نهایت امر این است که: وجوب تعبّد به دلیل و یا عمل به ظنّ تخییری است، بنابراین:

جائی برای جریان اصل اصالهٔ الاباحه که اصل اوّلی در اشیاء است وجود ندارد.

ثانیا: کاربرد اصالهٔ الاباحه آنجایی است که عقل حاکم مستقل به قبیح بودن آن نباشد و حال آنکه قبلا دانستی استقلال عقل در حکم به قبح تعبّد به ظن، آنجایی است که دلیلی بر اعتماد به ظنّ در دست نباشد.

۱- هو السیّد المجاهد فی المفاتیح: ۴۵۲ س ۲۲.

ص: ۱۱۶

تشریح المسائل

* حاصل وجه در عبارت (انّ الاصل هی إباحهٔ العمل لانّها ....) چیست؟

این است که: چون اصل در اشیاء اباحه می‌باشد اگر در تعبّد به ظنّ و جواز عمل به اماره غیر علمی شک نمودیم اصالهٔ الاباحه جاری است.

توضیح اینکه: به محقّق کاظمی نسبت داده شده است که ایشان می‌گوید: (الاصل إباحهٔ التعبّد بالظن) بیان مطلب اینکه:

در مبحث شک خواهد آمد که: آیا مقتضای قاعده و اصل اوّلی در هر چیزی با قطع‌نظر از حکم شارع، اباحه (رخصت و اجازه) است یعنی: ما نسبت به هر چیزی آزادیم جز در مواردی که شارع منع نموده یا اصل اوّلی حرمت است که مشهور پاسخ داده‌اند: (الاصل فی الاشیاء الاباحهٔ) و نظر محقّق کاظمی بر مبنای مشهور است.

یعنی: تعبّد به ظنّ و یا حجیّت ظنّ نیز چیزی از چیزهاست پس اصل در آن اباحه است مگر مواردی از ظنّ را که شارع از اباحه خارج و حرام نموده است، مثل: قیاس فقهی در اهل سنت.

* حاصل پاسخ شیخ از وجه مذکور چیست؟

این است که: اجرای اصل اباحه در این مقام به دو دلیل باطل است.

۱- اصالهٔ الاباحه در تعبّد به ظنّ جاری نمی‌باشد، زیرا:

اوّلاـ معنای اباحه این است که: انجام و ترک چیزی باهم مساوی باشد به نحوی که، اگر مکلّف مباح را ترک نمود، انجام چیز دیگری به عنوان بدل از آن لازم نباشد.

ثانیا: تعبّد به ظنّ به معنای التزام به امر مظنون است به عنوان حکم الله یعنی: مکلّف به اقتضای تکلیفی که برعهده او می‌باشد یا باید به ظنّ عمل نماید و یا به دلیل مقابل آن.

به عبارت دیگر: چنین موردی:

یا واجب تعیینی است، به‌شرط اینکه ثابت شود که شارع چنین اماره‌ای را به‌طور معیّن در حقّ ما حجّت فرموده.

و یا حرام تعیّنی است، باز مشروط به اینکه شارع فرموده باشد اگر در فلان مقام اماره با اصل معارضه نمود، به اماره اعتنا نکن.

و یا حد اکثر واجب تخییری است به نحوی که ما مخیّریم بین عمل به اماره یا به اصل مقابل.

خلاصه مطلب اینکه: شارع مقدّس:

یا فرموده: اعمل بالامارهٔ که در این صورت اماره حجّت است و عمل به آن واجب.

ص: ۱۱۷

یا فرموده: لا تعمل بالامارهٔ فی موضع تعارض بالاصل، که در این صورت اماره حجت نمی‌باشد و عمل به آن حرام است.

یا فرموده: بین اماره و استصحاب مخیّری، یعنی: نهایت امر وجوب تخییری است.

نتیجه اینکه: سخنی از اباحه در میان نمی‌باشد و نسبت به چنین موضوعی اصالهٔ الاباحه معنا ندارد.

۲- در جایی به اصل اصالهٔ الاباحهٔ تمسک می‌کنیم که عقل در آنجا حاکم بالاستقلال نباشد و حال آنکه در ما نحن فیه یا امثال آن عقل مستقلا حکم به قبح آن می‌نماید و لذا مجرائی برای اصل اباحه ندارد.

به عبارت دیگر:

این که می‌گویند: «الاصل فی الاشیاء الاباحهٔ» در موارد شک می‌باشد، یعنی: آنجا که احتمال می‌دهیم که فلان شیء مباح نباشد به اصل اباحه تمسّک می‌نماییم، لکن در موردی که عدم الاباحه احراز شده است، جای تمسک به اصل نیست و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و نمی‌توان آن را بدون دلیل مستند به شارع نمود و عقل چنین مطلبی را تشریع دانسته و قبیح می‌داند.

* با توجه به مباحث فوق بفرمائید اباحه در اصطلاح اصولیین به چه معناست؟

در اصطلاح اصولیین به دو معناست: ۱- اباحه عقلی ۲- اباحه شرعی.

* اباحه عقلی در مقابل چه چیزی قرار دارد؟

در مقابل منع و حظر.

* اباحه شرعی به چه معناست؟

به معنای متساوی الطرفین در مقابل چهار حکم تکلیفی یعنی: وجوب و حرمت، کراهت و استحباب قرار دارد.

* به نظر شیخ مراد محقّق کاظمی از اباحه کدام معناست؟

معنای دوّم است که در این صورت اشکال شیخ به او وارد است.

* اگر مراد محقّق کاظمی از اباحه، معنای اوّل باشد باز هم اشکال شیخ به او وارد است؟

در این صورت اشکال مزبور به محقق کاظمی وارد نمی‌باشد.

ص: ۱۱۸

متن:

و منها: أنّ الأمر فی المقام دائر بین الوجوب و التحریم، و مقتضاه التخییر او ترجیح جانب التحریم، بناء علی أنّ دفع المفسدهٔ أولی من جلب المنفعهٔ.

و فیه: منع الـدوران، لأنّ عـدم العلم بالوجوب کاف فی ثبوت التحریم، لما عرفت من اطباق الأدلّهٔ الأربعهٔ علی عدم جواز التعبّد بما لا یعلم وجوب التعبّد به من الشّارع. الا تری أنّه اذا دار الأمر بین رجحان عبادهٔ و حرمتها کفی عدم ثبوت الرجحان فی ثبوت حرمتها.

ترجمه:

وجه سوم

و از جمله وجوه تقریر اصل این است که:

امر در اینجـا (یعنی: دوران بین المحـذورین) مردّد است میان وجوب عمل به ظنّ و تحریم آن و مقتضای آن (دوران) یا تخییر (میان وجوب و حرمت) است یا تقدّم جانب (بر وجوب) بنابراین که دفع مفسده اولی و شایسته‌تر از جلب منفعت است.

اشکال شیخ بر وجه مذکور

در این مقام چنین دورانی وجود ندارد، چرا که صرف عدم علم به وجوب در ثبوت تحریم کافی است، چرا که قبلا، عدم جواز تعبّد و حرام بودن امری را که وجوب تعبد به آن از جانب شارع معلوم نیست دانستی.

آیا نمی‌بینی که: وقتی دوران امر بین رجحان عبادتی و حرمت آن باشد، عدم ثبوت رجحانش در ثبوت حرمت آن عبادت کافیست.

ص: ۱۱۹

تشریح المسائل

* حاصل وجه تقریر مزبور چیست؟

این است که:

تعبّد به ظنّ و عدم نبودن به آن در زمان انفتاح باب علم و توانایی مکلّف به طریق علمی، از قبیل دوران بین المحذورین است یعنی: مردد است بین اینکه، واجب بوده و لو به نحو وجوب تخییری میان آنها و عمل به علم یا اینکه حرام و غیر مشروع باشد به ملاحظه عدم دلیل شرعی بر جوازش که در چنین موردی یا حکم به تخییر بین دو احتمال (وجوب و حرمت) می‌کند و یا اینکه جانب تحریم را بر وجوب مقدم می‌داند چرا که دفع مفسده از جلب منفعت شایسته‌تر است.

* اشکال شیخ به وجه مذکور چیست؟

این است که: مورد بحث در این مقام از باب دوران بین المحذورین (یعنی: وجوب و حرمت) نمی‌باشد بلکه یک حکم معیّن است و آن حرمت تعبّد به ظنّ است، زیرا صرف نبود علم به جواز تعبّد به ظنّ در حرمت آن کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: موضوع وجوب تعبّد، حجیّت است امّا محرز نمی‌باشد، و لکن موضوع حرمت تعبّد، عدم حجیّت نمی‌باشد تا بگویید آن نیز محرز و مسلّم نمی‌باشد بلکه موضوع حرمت تعبّد، شک در حجیّت و عدم العلم به حجیّت است. و لذا در ما نحن فیه که عدم العلم به حجیّت وجود دارد، حکم به حرمت می‌شود.

* در تنظیر مطلب فوق چه مثالی دارید؟

این مثال که: مشروعیّت یک عبادت به رجحانی است که دارد چه وجوبی و چه استصحابی، در حالی که برای حکم به حرمت و عدم مشروعیّت یک مطلب نیازی به احراز عدم رجحانش نمی‌باشد بلکه نفس عدم ثبوت رجحان در حکم به حرمتش کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر:

ادلّه اربعه نیز تعبّد به امری را که از جانب شارع مجاز شمرده نشده نامشروع می‌دانند.

* شاهد بر مدّعای اخیر چیست؟

این است که: هر عبادت مشکوکی که حکمش مردّد میان رجحان و حرمت باشد، چنانچه رجحانش ثابت نشود فقها حکم به حرمتش می‌نمایند.

* مراد از حرمت در این مقام چه می‌باشد؟

حرمت تشریعی، یعنی: چیزی که ثبوتش در دین محرز نمی‌باشد و ما آن را در دین داخل نماییم.

ص: ۱۲۰

متن:

و منها: أنّ الأمر فی المقام دائر بین وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد بالأحکام الشرعیّة المعلومة اجمالا و بین وجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعیّ، فیرجع الی الشکّ فی المکلّف به و تردّده بین التّخییر و التّعیین، فیحکم بتعیین تحصیل خصوص الاعتقاد القطعیّ تحصیلا للیقین بالبراءة، خلافا لمن لم یوجب ذلک فی مثل المقام. و فیه: أوّلا وجوب تحصیل الاعتقاد بالأحکام مقدّمة عقلیّة للعمل بها و امتثالها، فالحاکم بوجوبه هو العقل. و لا ـ معنی لتردّد العقل فی موضوع حکمه و أنّ الذی حکم هو بوجوبه تحصیل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم منه، بل امّا أن یستقلّ بوجوب تحصیل خصوص الاعتقاد القطعیّ علی ما هو التحقیق، و امّا أن یحکم بکفایة مطلق الاعتقاد. و لا یتصوّر الاجمال فی موضوع الحکم العقلی، لأنّ التردّد فی الموضوع یستلزم التردّد فی الحکم، و هو لا یتصوّر من نفس الحاکم. و سیجیء الاشارة الی هذا فی ردّ من زعم أنّ نتیجة دلیل الانسداد مهملة مجملة، مع عدّه دلیل الانسداد دلیلا عقلیّا و حکما یستقلّ به العقل.

ترجمه:

وجه چهارم

و از جمله وجوه تقریر اصل این است که: امر در این مقام دائر است میان وجوب تحصیل مطلق اعتقاد به احکام شرعی که اجمالا معلوم‌اند و میان وجوب تحصیل اعتقاد قطعی و جزمی فقط، پس این دوران بازگشت می‌کند به شک در مکلّف به و تردّد آن بین تخییر و تعیین است.

در نتیجه: (در این قبیل موارد) حکم می‌شود به تعیین تحصیل خصوص اعتقاد قطعی جهت تحصیل یقین به برائت، برخلاف کسی که تحصیل اعتقاد قطعی را در مثل این مقام واجب نمی‌داند.

اشکال شیخ به وجه مذکور: در این وجه: دو اشکال وجود دارد، ۱- اینکه وجوب تحصیل اعتقاد به احکام، از باب مقدمه عقلی است برای عمل و امتثال آنها نه وجوب نفسی، پس حاکم به وجوب تحصیل اعتقاد، عقل است. و شک و تردید عقل در موضوع حکمش و دوران مذکور در کلام قائل بی‌معناست، بلکه عقل مستقلا و به‌طور قطع، یا به وجوب تحصیل خصوص اعتقاد قطعی و علمی حکم می‌کند و یا به وجوب تحصیل مطلق اعتقاد، و لو حکمش ظنی باشد. به‌هرحال در موضوع حکم عقلی اجمال تصور نمی‌شود، زیرا تردّد در موضوع مستلزم تردّد در حکم است. و حال آنکه تردد در حکم از نفس حاکم (عقل) معنا ندارد. و لذا از عدم تردید عقل در حکم عدم تردید آن را در موضوع می‌فهمیم و به‌زودی در ردّ کسی که گمان نموده که نتیجه دلیل انسداد مهمل و مجمل است با اینکه دلیل انسداد را یک دلیل عقلی، و حکمی دانسته که عقل در صدور آن مستقل است.

ص: ۱۲۱

متن:

و أمّا ثانیا، فلأنّ العمل بالظنّ فی مورد مخالفته للأصول و القواعد الذی هو محلّ الکلام مخالفة قطعیّة لحکم الشارع بوجوب الأخذ بتلک الاصول حتّی یعلم خلافها. فلا حاجة فی ردّه الی مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الی قدح المخالفة الاحتمالیّة للتکلیف المتیقّن. مثلا اذا فرضنا أنّ الاستصحاب یقتضی الوجوب و الظنّ حاصل بالحرمة، فحینئذ یکون العمل بالظنّ مخالفة قطعیّة لحکم الشارع، بعدم نقض الیقین بغیر الیقین، فلا یحتاج الی تکلّف أنّ التکلیف بالواجبات و المحرّمات یقینیّ، و لا نعلم کفایة تحصیل مطلق الاعتقاد الراجح فیها او وجوب تحصیل الاعتقاد القطعیّ و أنّ فی تحصیل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالیّة للتکلیف المتیقّن فلا یجوز. فهذا أشبه شیء بالأکل عن القفا.

فقد تبیّن ممّا ذکرنا انّ ما ذکرنا فی بیان الاصل هو الذی ینبغی ان یعتمد علیه.

ترجمه:

اشکال دوّم شیخ در وجه چهارم

اینکه: عمل به ظنّ در موردی که مخالف با اصول و قواعدی است که ما نحن فیه و محل کلام است، مخالفت قطعیّه با حکم شارع است به وجوب عمل به اصول و قواعد، تا اینکه علم به‌خلاف آنها پیدا شود.

بنابراین: در حرمت عمل به ظنّ، نیاز نیست که تعبّد به آن را به مخالفتش با قاعده اشتغال که بازگشتش به مضرّ بودن مخالفت احتمالی با تکلیف متیقّن است راجع بدانیم (بلکه با وجود مخالفت قطعیّه به عنوان عامل حرمت عمل به ظنّ جائی برای مخالفت احتمالیه باقی نمی‌ماند). مثلا اگر فرض کنیم که: استصحاب مقتضی وجوب است و ظنّ به حرمت تعلّق گرفته، پس در این صورت عمل به ظنّ مخالفت یقینی با حکم شارع است به اینکه؛ نقض یقین به غیر یقین نباید کرد، پس با حصول چنین مخالفتی نیازی به این تکلیف که: تکلیف به واجبات و محرّمات یقینی بوده و علم به کافی بودن تحصیل مطلق اعتقاد راجح در آن (یعنی: در هریک از واجبات و محرّمات) یا وجوب تحصیل خصوص اعتقاد قطعی نداریم، نمی‌باشد. و در تحصیل اعتقاد راجح (به هریک از واجبات و محرمات)، احتمال مخالفت با تکلیف متیقّن وجود دارد. پس تحصیل چنین اعتقادی جایز نیست.

پس این (تکلّف: تقریر اوّل و یا دوّم) چنانچه در مقام عدم تعبّد به ظنّ آورده شوند شبیه‌ترین چیز به خوردن از پشت سر می‌باشد.

ص: ۱۲۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (انّ الامر فی المقام ....) چیست؟

بیان یک وجه دیگر است در تقریر از اصل مورد بحث مبنی بر اینکه: ما نحن فیه، یعنی: تعبّد به ظنّ از قبیل دوران بین التعیین و التخییر است.

* مقدمهٔ بفرمایید مراد از دوران مزبور چیست و در کجا مطرح است؟

یکی از صوری که در باب علم اجمالی به تکلیف و شک در مکلّف به مطرح است.

فی المثل: در خصال کفاره قطع و یقین داریم که شارع فرمان به روزه داده است لکن مردّد و مشکوکیم که آیا معیّنا فرموده: (صم) و یا به نحو تخییر فرموده: (صم) یا (اطعم ...) و یا ....

* در دوران مذکور چه باید کرد؟

الف: مشهور اصولیین می‌گویند که: معیّنا باید جانب تعیین را گرفت از باب قدر متیقّن زیرا فراغت یقینیه حاصل می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر در واقع خصوص صوم واجب شده که ما صوم را انجام داده‌ایم و چنانچه مخیر میان صوم یا اطعام و یا عتق شده‌ایم، باز هم صوم یکی از اطراف تخییر است که اتیان شده است و به‌هرحال مجزی می‌باشد پس ما اشتغال یقینی داشتیم و با گرفتن جانب تعیین فراغت یقینیه حاصل نمودیم.

ب: گروهی از اصولیین می‌گویند که: ما مخیّریم بین جانب تعیین و جانب تخییر، چرا که شک داریم که تعیین است و یا تخییر؟ و لذا اصل اصالهٔ البراءهٔ را نسبت به تعیین جاری می‌نمائیم.

* چرا در وجه مذکور تعبّد به ظنّ را از قبیل دوران بین التعیین و التّخییر دانسته‌اند؟

دلیلشان این است که: چون علم اجمالی داریم که، احکام و تکالیفی از جانب شارع برعهده ماست، بر ما واجب است که این تکالیف و احکام شرعی را بشناسیم و پس از معرفت و شناخت به آنها عمل نماییم در نتیجه، اشتغال یقینی پیدا شده که تکلیف ما شناخت احکام است آن‌هم (به اکثر) به عنوان یک واجب مقدّمی و نه نفسی، لکن، مردّد هستیم که: آیا تحصیل خصوص اعتقاد یقینی معیّنا بر ما واجب است و یا اینکه بین تحصیل اعتقاد ظنّی یا یقینی مخیر هستیم.

به عبارت دیگر: چون شک در مکلّف به است ما نمی‌دانیم که آیا تحصیل اعتقاد جزمی و قطعی لازم است و یا مجرّد اعتقاد هرچند ظنّی؟

به عبارت دیگر: وجوب تکلیف محرز است لکن شک در متعلّق آن است که آیا به‌طور تعیین لازم است و یا به نحو تخییر؟

حال: کسانی که در این قبیل موارد قائل به احتیاط هستند همچون مشهور و اخذ به متیقّن را لازم

ص: ۱۲۳

می‌دانند، ملتزم به وجوب اخذ به اعتقاد جزمی هستند و لذا عمل به ظنّ را جایز نمی‌دانند.

و کسانی که در این قبیل موارد قائل به تخییر هستند، عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی را جایز می‌دانند.

* حاصل وجه مذکور و نظر مقرّر اصل در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل از نظر این مقرّر حرمت عمل به ظنّ است چون رأی قائلین اوّل را اختیار نموده است. به عبارت دیگر: دوران میان تعیین و تخییر است و در این باب بر مبنای مشهور باید جانب تعیین را گرفت و لذا نباید به مطلق الاعتقاد و به ظنّ اکتفا نمود. در نتیجه: عمل به ظن حرام است.

* مراد از اصطلاح (و فیه:) در متن چیست؟

این است که: در وجه مذکور دو اشکال وارد است که ذیلا بیان می‌شود.

* حاصل فرموده شیخ در اشکال اوّل به وجه مزبور چیست؟

این است که: تحصیل اعتقاد و معرفت به احکام از جمله واجباتی است که عقل آن را به عنوان مقدمه برای عمل لازم می‌داند و لذا دوران میان تعیین و تخییر که در زمینه احکام شرعیّه است در احکام عقلیه جای ندارد و ما نحن فیه (تعبّد به ظنّ) از همین قبیل است. چرا؟

زیراکه عقل در هر حکمی که می‌کند، ابتداء موضوعش را به دور از هرگونه ابهام و احتمالی مورد توجه قرار می‌دهد و سپس برآن حکم می‌کند. در نتیجه: وقتی که حکم به وجوب معرفت و شناخت احکام شرعیّه از مستقلّات عقلیّه است، دیگر تردید از نفس حاکم در حکم قابل تصوّر نمی‌باشد و لذا مجالی برای دوران مذکور در سخن مقرّر وجود ندارد.

* چرا حاکم به وجوب شناخت در احکام شرعی عقل است؟

زیرا مراد اصلی و واجب بالذات در احکام امتثال و انجام آنهاست، لکن به بداهت می‌توان دریافت امتثال و انجام هر حکمی متوقف بر شناخت و علم به آن حکم است پس شناخت مقدّمه امتثال است و حاکم بر چنین تشخیصی عقل است و وقتی حاکم در این مسئله عقل باشد تردیدی در حکم خود ندارد تا که بگوید: آیا مطلق الاعتقاد لازم است یا اعتقاد قطعی، بلکه عقل:

یا حاکم بالاستقلال است به لزوم اعتقاد قطعی کما هو الحقّ. یا حاکم است مستقلا به وجوب تحصیل مطلق الاعتقاد چنان‌که صاحب کفایهٔ الاحکام قائل است. در نتیجه: عقل: در موضوع حکم به وجوب هرگز تردید ندارد. بلکه باید گفت که: یا تمام ویژگیها و خصوصیات دخیله در موضوع را احراز می‌کند و سپس قاطعانه حکم به وجوب می‌نماید و یا اینکه بعضی از خصوصیات را احراز ننموده و نفی آن حکم را می‌نماید.

ص: ۱۲۴

* اگر همچون صاحب مدارک (شاگرد محقق اردبیلی) تحصیل علم به احکام شرعی را واجب نفسی بدانیم چه پیش می‌آید؟

کسی که به دنبال معرفت و شناخت احکام نرود به عنوان جاهل مقصّر در روز جزا به خاطر ترک تعلّم مجازات می‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (سیجیء الاشارة الی هذا فی ردّ من ... مهملة مجملة ...) چیست؟

اشاره است به بحثی که در مبحث برائت آورده و در تضعیف کسی که دلیل انسداد را دلیل عقلی دانسته و حکم به حجیّت ظنّ را در این زمان از مستقلات عقلیّه عنوان کرده است صحبت نموده، لکن با این وجود، خیال نموده است که: نتیجه دلیل انسداد مهمل و مجمل است.

* مراد از اینکه، نتیجه دلیل انسداد را مهمل و مجمل دانسته چیست؟

این است که: عقل در حجیّت ظنّ تردید دارد و به‌طور قطع و جزم حکم نمی‌کند.

* حاصل فرموده شیخ در اشکال دوّم به تقریر وجه چهارم چیست؟

این است که: علّت حرمت عمل به ظنّ در وجه مذکور مخالفت قطعیه در صورت عمل به آن با قاعده اشتغال است، چرا که مقتضای قاعده مزبور وجوب تحصیل یقین به برائت می‌باشد، چنان‌که مشهور گفته‌اند: اشتغال یقینی، برائت یقینی می‌طلبد.

درحالی‌که، عمل به ظنّ موجب حصول یقین مذبور نمی‌باشد و امکان دارد واقع اتیان نگردد و بدین خاطر، ذمّه به حالت اشتغال باقی بماند.

* حاصل تعلیل مذکور چیست؟

این است که: عمل به ظنّ چه‌بسا منجرّ به مخالفت احتمالیه با خطاب شارع شود.

* نظر شیخ پیرامون تعلیل مذکور چیست؟ و شیخ چه طریقی را آسان‌تر می‌داند؟

این است که این تعلیل اکل از قفا می‌باشد و بهتر است که گفته شود:

در زمان انفتاح باب علم که از یک طرف اصول و قواعدی وجود دارد که در مقابل ظنّ قرار دارند و از یک طرف هم مکلّف از جانب شارع موظف است به مضمون و مقتضای آن اصول و قواعد عمل نماید، چنانچه آنها را نادیده گرفته به ظنّ خود عمل نماید، قطعا با فرمان شارع که فرموده بود باید به اصول و قواعد مزبور عمل کند، مخالفت کرده است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که تصدّق بر فلان فقیر بر زید واجب است و او به خاطر عمل به تکلیف مزبور در هر ماه مبلغی پول برای او ارسال می‌دارد.

ص: ۱۲۵

حال: اگر پس از مدتی فردی که نه قولش و نه شهادتش هیچ‌یک شرعا حجّت نمی‌باشد، خبر مرگ آن فقیر را به جناب زید برساند تکلیف زید چیست؟ در اینجا استصحاب وجوب تصدّق به واسطه ادلّه مسلّمه این قاعده، می‌طلبد که او کما فی السابق مبلغ معیّن را برای او ارسال نماید تا این که علم به فوت آن فقیر پیدا نماید. حال: چنانچه آقای زید استصحاب و وجوب عمل به آن را نادیده گرفته و به ظنّ غیر معتبری که توسط خبر مذکور برایش حاصل شده است عمل نماید، بدون تردید با حکم شارع مخالفت کرده است.

* نتیجه‌گیری شما از مطلب فوق چیست؟

این است که با وجود چنین اشکالی در عمل به ظنّ دیگر نوبت به آن ایراد احتمالی که در وجه چهارم به آن تمسّک شده است نمی‌رسد و به عبارت دیگر: تعلیل مذکور در این مقام مثل: اکل از قفا می‌باشد.

* مراد شیخ از عبارت (اکل از قفا) در تعلیل مذبور چیست؟

این است که: مقرّر راه آسان را رها کرده و طریق مشکل و پیچیده‌تر را طی نموده است.

* آیا می‌توانید طریق شیخ را به زبان ساده‌تر تبیین کنید؟

بله، می گوییم: عمل به ظن اگر از باب تعبد باشد مطلقا حرام است و چنانچه از باب احتیاط و یا میل نفسانی باشد از دو حال خارج نیست: اگر عمل به ظنّ با اصول و قواعد موجود موافق باشد بلا- تردید جایز است. و اگر عمل به ظنّ با اصول و قواعد موجود مخالف باشد قطعا مخالفت قطعیه با حکم شارع است که فرموده باید به آن اصول و قواعد عمل شود و نه به ظنّ غیر معتبر.

در نتیجه: عمل به ظن از ناحیه طرح و ردّ اصول و ادلّه معتبره حرام می‌باشد، منتهی برای اثبات حرمت عمل به ظنّ لازم نیست که بگوییم: عمل به ظنّ مخالف احتمالیه می‌باشد با علم اجمالی.

بلکه می گوییم: عمل به ظنّ مخالفت قطعیه است با حکم شارع به لزوم و وجوب عمل به اصل و یا دلیل.

* در تنظیر مثال قبلی و تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: اگر فرض کنیم که، ظنّ بر حرمت جمعه قائم شده است و لکن استصحاب، وجوب جمعه را می‌رساند. در اینجا: اگر به ظنّ عمل نماییم مخالفت قطعیه کرده‌ایم با حکم شارع که فرموده: لا تنقض الیقین بالشک.

بنابراین: لازم نیست که بگوییم: علم اجمالی داریم به تکلیف ولی مردّدیم که مطلق الاعتقاد کفایت می کند و یا اینکه تحصیل اعتقاد قطعی لازم است و لذا معتقد شویم که؛ تحصیل مطلق الاعتقاد مخالفت احتمالیه است با تکلیف متیقّن و در نتیجه جایز نمی‌باشد.

ص: ۱۲۶

متن:

و حاصله: انّ التّعبّد بالظنّ مع الشّک فی رضاء الشارع بالعمل به فی الشریعهٔ تعبّد بالشّک، و هو باطل عقلا و نقلا. و امّا مجرّد العمل علی طبقه فهو محرّم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظیّهٔ او العملیّهٔ الدالّهٔ علی وجوب الاخذ بمضمونها حتّی یعلم الرّافع؛ فالعمل بالظنّ: قد یجتمع فیه جهتان للحرمهٔ، کما اذا عمل به ملتزما بانّه حکم اللّه و کان العمل به مخالفا لمقتضی الأصول.

و قد یتحقّق فیه جههٔ واحدهٔ، کما اذا خالف الاصل و لم یلتزم بکونه حکم اللّه، او التزم و لم یخالف مقتضی الاصول. و قد لا یکون فیه عقاب اصلا، کما اذا لم یلتزم بکونه حکم اللّه و لم یخالف اصلا؛ و حینئذ قد یستحقّ علیه الثواب، کما اذا عمل به علی وجه الاحتیاط و قد لا یستحقّ، کما اذا عمل به علی وجه التشهّی و الاقتراح.

ترجمه:

حاصل تقریر شیخ از اصل مذکور

این است که: عمل به اماره غیر علمی با شک در رضایت شارع به عمل به ظنّ خود تعبّد به شک است و این تعبّد به شک از نظر عقل و شرع باطل است.

اما صرف انجام عمل برطبق ظنّ، زمانی حرام است که با اصلی از اصول لفظیّه یا عملیه (مثل: استصحاب و برائت) که دلالت بر وجوب اخذ و عمل به مضمون آن تا پیش از حصول رافع دارد، مخالفت داشته باشد، یعنی: عمل به ظن موجب طرح چنین اصلی شود.

نتیجه: انحاء عمل به ظنّ و تحقّق آن در خارج

اشاره

۱- گاهی در عمل به ظن دو جهت از جهات حرمت جمع می‌شود، مثل هنگامی که مکلّف بدان عمل می‌کند با التزام به اینکه حکم الله است و اتفاقا این عمل با مقتضای اصول معتبره مخالف باشد.

۲- و گاهی یک جهت از جهات حرمت در آن (عمل به ظن) تحقّق پیدا می‌کند، مثل: آن جایی که عمل به آن مخالفت با مقتضای اصول است در حالی که ملتزم نشده است به اینکه حکم اللّه است، یا اینکه ملتزم شود و لکن با مقتضای اصول مذکور مخالفتی نداشته باشد.

۳- و گاهی اصلا در عمل به ظنّ عقابی وجود ندارد، مثل آن جایی که مکلّف ملتزم نمی‌شود که مظنون حکم الله است و عمل انجام شده با مقتضای اصل تخالفی نداشته باشد و در این صورت در پاره‌ای از اوقات مکلّف به خاطر عمل به ظنّ مستحق اجر و ثواب است و آن زمانی است که مکلّف آن را بر وجه احتیاط آورده است.

و گاهی مکلّف مستحق ثواب نیست و آن زمانی است که بر ظن عمل کند بر وجه تشهی و اقتراح.

ص: ۱۲۷

تشریح المسائل

* از اشکالاتی که شیخ به اصول تأسیس شده توسط دیگران وارد کرد به چه نتیجه می‌رسد؟

به این نتیجه می‌رسد که: بهترین اصل همان اصلی است که خودش تأسیس نموده و آن عبارت بود از اینکه (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بدلیل).

* حاصل اصل مزبور چیست؟

۱- عمل به ظنّ:

الف) اگر از روی تعبّد و التزام باشد لکن عامل، شک داشته باشد که آیا چنین ظنّی حجیّت دارد یا نه. این تعبّد به شک است.

ب) تعبّد به شک ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین؛ یعنی: تشریع است و تشریع به حکم ادله اربعه حرام است.

پس: عمل به ظن از باب تعبّد و التزام حرام است.

۲- امّا عمل به ظنّ از باب احتیاط یا میل نفسانی:

اگر با اصلی از اصول لفظیه یا اصلی از اصول عملیّه موافق باشد بلااشکال است.

و اگر با اصلی از اصول لفظیّه و یا عملیّه مخالف باشد حرام است، چرا که موجب مخالفت قطعیّه با دلایل حجیّت اصول و قواعد مربوطه می‌باشد.

* مراد از ابطال عقلی و نقلی در عبارت (تعبّد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا ..) چیست؟

این است که: عمل به ظن و تعبد به آن در صورت عدم احراز رضایت شارع، تعبّد به شک بوده و اکتفا کردن به احتمال و این نحو از امتثال چه از نظر عقل و چه از نظر شرع باطل است.

۱- از نظر عقل باطل است، چون‌که از مصادیق شک در محصّل غرض است و عقلا نمی‌توان به عمل انجام شده اکتفا نمود.

فی المثل:

اگر پزشک به بیماری که مبتلا به عفونت ریوی است بگوید: باید جهت بهبودی کپسول آموکسی‌سیلین مصرف نماید. حال اگر بیمار یقین نماید که با مصرف ۳۰ عدد کپسول آموکسی‌سیلین بهبودی حاصل می‌شود و لکن با مصرف ۲۰ عدد از آن معلوم نیست که چنین بهبودی حاصل شود.

در اینجا: عقل او را مکلّف می‌کند که ۳۰ عدد از کپسول مذکور را مصرف نماید.

* آیا ما نحن فیه نیز از قبیل مثال مذکور است؟ و چرا؟

بله، زیراکه:

ص: ۱۲۸

اگر مکلّف عملش از روی علم و یا طریق علمی (که دلیل حجیّت آن یقینی است) باشد قطع دارد که غرض از فعل که حصول امتثال است تحقّق یافته است، و حال آنکه در عمل به ظنّ این‌گونه نیست.

۲- امّا از نظر شرع باطل است، زیراکه: اصول و قواعد، مکلّف را از عمل برخلاف اصل و قاعده (در صورتی که وجود داشته باشد) برحذر داشته و او را موظف به انجام عمل برطبق آنها نموده است.

* مطالبی که در ما نحن فیه تا بدین جا ذکر شد ناظر به چه صورتی بود؟

به صورتی که: عمل را از روی تعبّد و استنادش به شارع انجام دهد.

* اگر مکلّف عمل را صرفا با ظنّ تطبیق دهد و بدون تعبّد اقدام به انجامش نماید چند صورت دارد؟

دو صورت دارد:

الف: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب باشد و این در جایی است که مخالف اصل لفظی و یا عملی باشد که یا یک جهت حرمت در آن است یا دو جهت از جهات حرمت، که توضیح آن در تفصیل بعدی خواهد آمد.

ب: عمل به ظنّ به دنبالش مؤاخذه و عقاب نباشد.

* مراد از عبارت (فالعمل بالظن قد یجتمع ... الخ) چیست؟

جمع‌بندی شیخ است از مطالبی که تا بدین جا پیرامون ما نحن فیه ذکر نمود.

فالعمل بالظّن:

۱- قد یجتمع فیه جهتان للحرمهٔ

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از دو جهت حرام و لذا دارای دو عقاب است.

نکته: مطلب فوق در مواردی است که عمل به ظن ۱- از روی تعبّد ۲- مخالفت ظنّ با اصل لفظی یا اصل عملی معتبر باشد.

۲- و قد تحقّق فیه جههٔ واحدهٔ من الحرمهٔ

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از یک جهت حرام بوده و مستحقّ یک عقاب است.

نکته: صورت دوّم خود دارای دو فرض است:

اگر از روی تعبّد و تدین به ظنّ عمل کنیم درحالی‌که به حجیّت آن شک داریم و ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت نداشته باشد تنها از باب تشریع حرام است.

اگر از روی تعبّد و تدین به ظنّ عمل نکنیم یعنی: عمل به ظنّ بدون التزام باشد ولی با اصل یا دلیل معتبر مخالف باشد، از باب طرح و ردّ اصل یا دلیل معتبر حرام است.

ص: ۱۲۹

۳- و قد لا یکون فیه عقاب اصلا کما ...

یعنی: در برخی موارد عمل به ظنّ از هیچ جهتی حرام نمی‌باشد و لذا عقاب هم ندارد.

* فرض مزبور در چه مواردی است؟

در مواردی است که به ظنّ عمل نماییم درحالی که:

نه ملتزم می‌شویم به اینکه این حکم شارع است و نه ظنّ با اصل یا دلیل معتبری مخالفت دارد.

نکته: فرض دوّم خود بر دو قسم است:

الف: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد به آن ثواب و پاداش هم داده می‌شود.

ب: اگر عمل به ظنّ بر وجه احتیاط باشد ولی ۱- با احتیاط دیگر معارضه کند ۲- از باب اشتها و میل باطنی باشد، نه ثواب دارد و نه عقاب.

ص: ۱۳۰

متن:

و هذا. و لکن حقیقهٔ العمل بالظنّ هو الاستناد الیه فی العمل و الالتزام بکون مؤدّاه حکم اللّه فی حقّه، فالعمل علی ما یطابقه بلا استناد الیه لیس عملا به، فصحّ أن یقال: انّ العمل بالظنّ و التعبّد به حرام مطلقا- وافق الاصول أو خالفها- غایهٔ الأمر أنّه اذا خالف الاصول یستحقّ العقاب من جهتین: من جههٔ الالتزام و التشریع، و من جههٔ طرح الأصل المأمور بالعمل به حتّی یعلم بخلافه. و قد اشیر فی الکتاب و السنّهٔ الی الجهتین: فممّا اشیر فیه الی الاولی قوله تعالی: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ(۱) بالتقریب المتقدّم(۲) و قوله علیه السّلام: «رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم»(۳). و ممّا اشیر فیه الی الثانیهٔ قوله تعالی: إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً(۴) و قوله «من أفتی النّاس بغیر علم کان ما یفسده أکثر ممّا یصلحه»(۵) و نفس أدلّهٔ الاصول.

ترجمه:

استدراک

و لکن حقیقت عمل به ظنّ همان استناد جستن به ظنّ است در عمل و ملتزم شدن به اینکه مؤدّا و مدلول ظنّ حکم اللّه است در حق او (مکلّف)، پس عمل برطبق ظنّ بدون استناد جستن به آن، عمل به ظنّ نیست، پس درست است که گفته شود: عمل به ظنّ به تعبّد به آن مطلقا حرام است چه موافق با اصول باشد چه مخالف، نهایت امر اینکه: عمل به ظنّ اگر مخالف با اصول باشد از دو جهت مستحق عقاب است:

یکی از جهت التزام و تشریع و یکی از جهت طرح اصلی که، تا علم به خلاف آن پیدا نکند مأمور به عمل به آن می‌باشد. و در قرآن کریم و اخبار وارده به هر دو جهت اشاره شده است.

از آیاتی که در آن به جهت اوّل اشاره شده این سخن خدای تعالی است که: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ که تقریب آن گذشت.

و از اخبار وارده این سخن امام علیه السّلام که: «رجل قضی بالحقّ و هو لا یعلم».

و از آیاتی که در آن به جهت دوم اشاره شده آیه شریفه إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً.*

و از اخبار وارده روایت «من افتی الناس بغیر علم کان ما یفسده اکثر ممّا یصلحه).

و روایاتی که از جمله ادلّه اصول محسوب می‌شوند.

۱- یونس: ۵۹.

۲- فی ص ۹۶.

۳- تقدّم فی ص ۹۶.

۴- یونس: ۳۶.

۵- الوسائل: ج ۱۸، ص ۱۲، ح ۱۳ من ب ۴ من أبواب صفات القاضی. و فی المصدر: من عمل علی غیر علم کان ما یفسد أکثر ممّا یصلح.

ص: ۱۳۱

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و لکنّ حقیقهٔ العمل .... الخ) چیست؟

استدراکی است از جانب شیخ پس از دانستن و اخذ آنچه بیان شد.

* حاصل استدراک شیخ چیست؟

این است که: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظنّ و بدون استناد به شارع در ردیف صورت‌های سه‌گانه عمل و یا تعبّد به ظنّ آوردیم. و لکن، عمل به ظنّ بما هو ظنّ یک صورت بیشتر ندارد چون‌که، عمل به ظنّ در صورتی صادق است که عامل، آن را از روی تعبّد و به استناد به شارع انجام داده و ملتزم شود به اینکه مؤدّای آن حکم الله واقعی است، پس صرف انجام عمل بدون استناد به شارع عمل به ظنّ خوانده نمی‌شود.

* پس عمل به ظن به عنوان احتیاط چیست؟

عمل به احتیاط است نه عمل به ظنّ.

در نتیجه اگر ظنّ به وجوب هم نبود، احتیاط در شبهه وجوبیّه حسن و نیکو بود.

* پس عمل به ظن به عنوان اشتها چیست؟

آن‌هم در حقیقت عمل به ظن نمی‌باشد بلکه عمل به میل و اشتهای خویشتن است، چه ظن باشد یا نباشد.

* مراد از عبارت (فصحّ ان یقال انّ العمل بالظنّ .....) چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، یعنی تعبّد به ظنّ. و لذا در این مقام است که می‌توان گفت: که عمل به ظنّ یا تعبّد به ظن مطلقا حرام است، چه با اصلی از اصول موافقت نماید یا مخالفت.

به عبارت دیگر:

در هر موردی که بر فعل، عمل به ظن و تعبد به اماره غیر علمی صادق باشد مطلقا حرام و نامشروع است چه با اصلی از اصول موافق و یا اینکه مخالف باشد. با این تفاوت که:

اگر موافق با اصل درآید از یک‌جهت حرام است که همان تشریع است.

و اگر مخالف با اصل درآید از دو جهت حرام است، یکی از جهت تشریع و یکی از جهت طرح و ردّ اصل و یا دلیل معتبری که برای ما حجّت بوده و مخالفت با آن حرام است.

* مراد از عبارت (و قد اشیر فی الکتاب و السنهٔ الی الجهتین ...) چیست؟

این است که: در لسان آیات و روایات هم به حرمت عمل به ظن از جنبه تعبّد و تشریع اشاره شده، هم به حرمت عمل به ظن از جنبه مخالفتش با اصل یا دلیل معتبر اشاره گردیده.

ص: ۱۳۲

* مراد از عبارت (فما اشیر فیه الی الاوّل ....) چیست؟

بیان حرمت عمل از جنبه تشریع است که قرآن می گوید: قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.

و وجه اشاره در آیه شریفه به جهت اولی این است که:

اسناد چیزی که خداوند بدان اجازه نداده افتراء به خداوند است و افتراء به خداوند از گناهان کبیره است. به عبارت دیگر: افتراء عبارتست از اینکه بدون اذن فعلی از شارع، حکمی را به او نسبت دهند.

* اگر اسناد حکمی به شارع بر اساس اماره غیر علمی و ظن صورت پذیرد باز هم افتراء است؟

بله، نسبت دادن حکمی به شارع بدون استناد به شرع و به مجرد تطبیق عمل بر ظنّ و اماره غیر علمی درست نیست.

* چه دلیلی بر مدّعای فوق دارید؟

این دلیل را که، مراد از افتراء در آیه شریفه، نسبت دادن حکم به خدای تعالی است به نحوی که امر موهوم و یا مظنون را در صورت معلوم نشان دهند، که این همان معنای تعبّد به غیر علم است.

* چه نتیجه‌ای از روشن شدن وجه مذکور حاصل می‌شود؟

روشن شدن وجه اشاره روایت به این جهت که چون حکم به حق کردن از روی ظنّ و اماره غیر علمی صرفا به همین وجه است و اگرچه قضاوت همان فیصله دادن به منازعات و مشاجرات جزئی و شخصی است، لکن درعین‌حال مشتمل و متضمن بر حکم کلّی است که منسوب به حضرت حق است که قاضی نسبت به آن متعبّد بوده و الزاما به آن استناد می‌جوید. و حال آنکه به‌حسب فرض، علم به استنادش ندارد.

* مراد از عبارت (و ممّا اشیر فیه الی الثّانیهٔ ..... الخ) چیست؟

بیان وجه اشاره در آیه شریفه به جهت ثانی است. یعنی جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر دیگر.

* وجه اشاره در آیه شریفه به جهت دوم چیست؟

این است که: آیات و احادیث در مقام توبیخ و سرزنش بر عمل به ظنّ و اماره غیر علمی است زیرا چنین عملی مخالف با واقع است.

* مراد از واقع چیست؟

یا علم است یا واقع تنزیلی یعنی: امارات و اصول معتبره که مضامین آنها در حکم واقع و به منزله واقع است.

* توبیخ آیه و حدیث شامل چه کسی می‌شود؟

شامل کسی می‌شود که عمل به امارات و اصول معتبره را رها کرده و به ظنّ متعبّد شود.

ص: ۱۳۳

* از توضیحات فوق چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

روشن می‌شود که وجه اشاره خبر به این جهت، آن است که صدور حکم یا فتوای به غیر علم اگرچه علی الظاهر به این معناست که حکمی که استنادش به شارع معلوم نیست در لباس استناد به شارع قرار می‌دهند. و لکن ظاهر خبر این است که توبیخ و سرزنش تنها بر عمل به ظنّ می‌باشد، زیرا این عمل به ظنّ است که غالبا مخالف با واقع درمی‌آید.

* بنابراین مناط و ملاک در ارتکاب حرمت چیست؟

مخالفت با واقع است.

* آیا ملاک فوق شامل موردی که عمل به ظنّ بروجه استناد به شارع باشد می‌شود؟

بله می‌شود.

* آیا ملاک مذکور شامل مؤدیات اصول و مضامین امارت نیز می‌شود؟

تا زمانی که کشف خلاف نسبت به مؤدیات اصول و مضامین امارات صورت نگرفته، خیر و مکلّف موظف است که به آنها عمل کند و آنها را رها نکند و به ظنّ متعبّد شود.

* به چه دلایلی بر حرمت عمل به ظنّ از جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر ارائه شده؟

۱- آیه شریفه «إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً».*

* کیفیت استدلال به آیه شریفه چگونه است؟

می گویند:

۱- حق، یعنی حکم واقعی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است.

۲- راه رسیدن به حق یا علم است یا یکی از ظنون معتبره.

۳- ظنّ در آیه شریفه، یعنی گمانی که دلیلی بر اعتبار آن نرسیده.

بنابراین ظنّ غیر معتبر شما را از حقّ، یعنی، علم یا ظنّ معتبر بی‌نیاز نمی‌کند.

۲- حدیث شریف «من افتی الناس بغیر علم کان ما یفسده اکثر ممّا یصلحه».

* کیفیت استدلال و نحوه دلالت حدیث چگونه است؟

می گویند که:

۱- فتوی باید از روی علم باشد. اعم از علم وجدانی (یقینی) و علم تعبّدی (یعنی، ظنّ معتبر).

۲- کسی که به‌صرف گمان و ظنّ غیر معتبر برای مردم فتوی می‌دهد افسادش بیشتر از اصلاحش خواهد بود.

پس: حق نداریم به ظنّ بی‌دلیل عمل نماییم.

ص: ۱۳۴

۳- ادلّه حجیّت اصول لفظیه و اصول عملیه، از قبیل: (لا تنقض الیقین بالشک ... و امثالهم).

* نحوه دلالت این ادلّه چگونه است؟

این ادلّه دلالت دارند که، آنجا که لازم است (در ظن غیر معتبر) باید به استصحاب عمل کرد، تا وقتی که علم یا ظنّ معتبر برخلاف آن حاصل شود.

پس کسی که علم یا ظنّ معتبر ندارد و به استصحاب هم عمل نمی‌کند با دلیل (لا تنقض الیقین بالشک) مخالفت کرده است و این کار حرام است.

بنابراین: حق ندارد به ظنّ غیر معتبر اعتماد و عمل کند.

حاصل فرموده شیخ در متن مذکور: اگرچه عمل به احتیاط و انجام فعل را مطابق با ظنّ بدون استناد به شارع را در ردیف صور تعبّد به ظنّ آوردیم، لکن واقعیت چیز دیگری است، یعنی عمل به ظنّ وقتی محقّق می‌شود که عامل، آن عمل را به استناد به شارع و التزام به اینکه مؤدای آن حکم الله واقعی است انجام دهد.

بنابراین: صرف انجام عمل بدون اینکه آن را به شارع نسبت دهد، عمل به ظن گفته نمی‌شود.

در نتیجه: در هر موردی که بر فعل ما، عمل به ظنّ و تعبّد به اماره غیر علمی صادق باشد، آن فعل حرام و نامشروع است. خواه با اصول موافق و مطابق باشد، خواه مخالف. زیرا موافقت یا مخالفت با اصل، معیار جواز و ملاک مشروعیت نیست. البته اگر مخالف اصل بود فاعلش از دو نظر مستحقّ مذمّت است.

* پس ملاک و معیار در جواز و عدم جواز فعل چیست؟

استناد فعل به شارع (بدون علم به صدور آن از ناحیه اوست) یا عدم استناد آن به شارع است.

ص: ۱۳۵

متن:

تنبیه:

ثمّ انّ ما ذکرنا من الحرمهٔ من الجهتین مبنیّ علی ما هو التحقیق من أنّ اعتبار الاصول (لفظیّهٔ کانت أو عملیّهٔ) غیر مقیّد بصورهٔ عدم الظنّ علی خلافها؛ و أمّا اذا قلنا باشتراط عدم کون الظنّ علی خلافها فلقائل أن یمنع أصالهٔ حرمهٔ العمل مطلقا- لا علی وجه الالتزام و لا علی غیره-:

أمّا مع عدم تیسّر العلم فی المسألهٔ فلدوران الأمر فیها بین العمل بالظنّ و بین الرجوع الی الأصل الموجود فی تلک المسألهٔ علی خلاف الظنّ، و کما لا دلیل علی التعبّد بالظنّ کذلک لا دلیل علی التعبّد بذلک الأصل، لأنّه المفروض؛ فغایهٔ الأمر التخییر بینهما أو تقدیم الظنّ، لکونه أقرب الی الواقع، فیتعیّن بحکم العقل.

و أمّا مع التمکّن من العلم فی المسألهٔ فلأنّ عدم جواز الاکتفاء فیها بتحصیل الظنّ و وجوب تحصیل الیقین مبنیّ علی القول بوجوب تحصیل الواقع علما، أمّا اذا ادّعی أنّ العقل لا یحکم بأزید من وجوب تحصیل الظنّ و أنّ الضرر الموهوم لا یجب دفعه، فلا دلیل علی لزوم تحصیل العلم مع التمکّن.

ص: ۱۳۶

ترجمه:

تنبیه

آنچه از حرمت عمـل به ظنّ (از روی تعبّـد در صورتی که مسـتلزم طرح اصـل شود) در دو جهت (جهت تشـریع و طرح اصـل) ذکر نمودیم بنا بر رأی و نظر محقّقانه است بدین معنا که معتبر بودن اصول اعم از اینکه لفظی بوده یا عملی مقیّد به صورتی که برخلاف آنها ظنّی نباشد نیست.

و امّـا اگر معتبر بودن آن اصول را مشـروط به نبودن ظنّی برخلاـف آنهـا بـدانیم ممکن است قـائلی اصـل مزبور یعنی اصالت حرمت عمل به ظنّ را منع کرده نپذیرد، اعم از اینکه به ظنّ التزام و استناد شود یا نه.

توضیح مطلب اینکه:

و امـا در صورت دست نیـافتن به دلیـل علمی و علم در مسـئله مورد نیـاز، امر دائر است در آن مسـئله بین عمل به ظن و بین رجوع و عمل به اصـلی که در آن وجود داشـته و برخلاف ظنّ است، پس همان‌طوری که هیـچ دلیلی بر تعبّـد به ظن وجود ندارد، همین‌طور هیچ دلیلی بر تعبّد به اصل و عمل به آن نیز وجود ندارد، زیرا عدم دلیل بر تعبد به اصل، فرض کلام در چنین موردی می‌باشد.

پس نهایت امر یا مخیر بودن مکلّف است در عمل به هریک از اصل و ظن، یا مقدم داشتن ظنّ است و عمل به آن به دلیل اینکه ظنّ نسبت به واقع اقرب است و به حکم عقل عمل به آن متعیّن شده و اصل طرح می‌گردد.

و اما در صورت تمکن از دستیابی به دلیل علمی یا حصول علم در مسـئله مورد نیاز، باز عمل به ظن حرام نمی‌باشـد زیرا عـدم جواز اکتفا به ظنّ در آن مسئله و لزوم تحصیل علم و یقین مبنی بر قول به وجوب تحصیل واقع است از روی قطع.

و لکن اگر ادعا شود که عقل به بیشتر از وجوب تحصـیل ظنّ به‌واقع حکم نمی‌کند و دفع ضـرر احتمالی را لازم نمی‌داند پس دلیلی بر لزوم تحصیل علم وجود ندارد اگرچه توانایی در به دست آوردن آن وجود داشته باشد.

ص: ۱۳۷

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید در موارد اصول لفظیه (مثل اصالهٔ الظهور) و در موارد اصول عملیه (مثل استصحاب) که فرضا دلالت بر وجوب جمعه دارند چند صورت متصوّر است؟

۱- یک صورت این است که: ما یقین وجدانی برخلاف اصل مذکور داشته باشیم، مثلا یقین به حرمت جمعه داشته باشیم. در این صورت، باید به یقین عمل کرده نه به اصل لفظی یا عملی. چرا؟

زیرا حجیّت اصول لفظیّه و عملیه تا زمانی است که ما علم نداریم و لذا وقتی عالم شدیم دیگر جائی برای اصل نیست.

۲- و یک صورت این است که: ظنّ معتبری برخلاف اصل مذکور اقامه شود، مثلا خبر ثقه بر استصحاب جمعه دلالت کند، در این صورت باید از ظاهر رفع ید کنیم و حق نداریم به اصل تمسّک کنیم. چرا؟

زیرا حجیّت اصول مذکور تا زمانی است که ظنّ معتبری (خبر ثقه یا ...) برخلاف آنها نباشد.

۳- و یک صورت این است که: ما شک در وجوب داشته باشیم، در این صورت بدون تردید متمسّک به اصول عملیه می‌شویم، یعنی به اصل استصحاب عمل می‌کنیم. چرا؟ زیرا قدر متیقّن از عمل به اصول عملیه همین مورد شک اصطلاحی است.

۴- و یک صورت این است که: ما ظن برخلاف اصل داشته باشیم، منتهی ظنّی که با دلایل قطعیّه ابطال شده است مثل ظنّ قیاسی، در این صورت نیز بلااشکال به اصل لفظی یا عملی تمسّک می‌جوییم و به ظنّ خود اعتنا نمی‌کنیم.

۵- و یک صورت این است که:

ما ظنّ برخلاف اصل داشته باشیم، و لکن در حجیّت و عدم حجیّت این ظن مردّد باشیم.

فی المثل: شهرت فتوائیه بر حرمت جمعه دلالت کند ولی اصل عملی استصحاب بر وجوب آن، در این صورت فرض مذکور محلّ بحث است.

* گفته شد در عمل به ظنّ دو جهت وجود دارد که سبب شده‌اند عمل به ظنّ حرام باشد، این دو جهت را مختصرا تکرار کنید؟

یکی جهت التزام و استناد به آن و یکی طرح اصلی که در مقابل ظنّ است و مکلّف باید به آن عمل کند.

* با توجه به مقدّمات فوق حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

این است که: عمل به ظنّ، به‌طور مطلق و بدون قید و شرط، حرام و نامشروع نیست، بلکه باید

ص: ۱۳۸

قائل به تفصیل شده و آن را مقیّد به قید و شرطی نماییم. و به‌همین‌جهت می گوییم که:

در باب حجیّت اصول لفظیه، مثل (اصالهٔ العموم، اصالهٔ الاطلاق، اصالهٔ الحقیقهٔ، اصالهٔ الطهاره و ...) و اصول عملیه، مثل استصحاب و برائت و ... دو مبنا وجود دارد.

۱- برخی فرموده‌اند: اصول لفظیّه و عملیه مطلقا حجّت‌اند و مکلّف موظّف است به آنها عمل نماید؛ چه ظنّی برخلاف آنها وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد.

* سؤال، در مباحث قبلی گفتید ظنّ معتبر جلوی حجیّت اصول مذکور را می گیرد؟

بله، مراد از عبارت مذکور (چه ظنّی برخلاف آنها وجود داشته باشد) همان ظنّ غیر معتبر است.

* آیا با وجود علم وجدانی یا تعبّدی باز هم اصول مذکور مطلقا حجت‌اند؟

خیر، جلوی حجیّت آنها گرفته می‌شود.

* حاصل نظریه فوق چیست؟

این است که: اعتبار اصول لفظیه و عملیه از نظر ایشان مقیّد و مشروط نیست.

۲- برخی فرموده‌اند: اعتبار اصول مذکور و لزوم عمل به آنها مقیّد است به اینکه ظنّی برخلاف آنها وجود نداشته باشد، زیرا اگر ظنی برخلاف آنها در کار بود چه آن ظنّ معتبر باشد چه مشکوک الاعتبار، دیگر این اصول حجیّت نداشته و لازم نیست به آنها عمل شود.

بنابراین: طبق رأی مذکور حجیّت اصول مذکور مقیّد است و مشروط.

* شیخ از بیان مقدمه فوق چه نتیجه‌ای می گیرد؟

می گوید: حرمت عمل به ظن به اعتبار دو جهتی که ذکر شد (یکی از جهت تشریع و یکی از حیث طرح اصل) بر مبنای نظریه اوّل است که مبنای حق است و اهل تحقیق به آن معتقداند.

ولی بر اساس رأی و نظر دوّم، می‌توان حرمت عمل به ظن را انکار نمود و گفت: اصل، حرمت عمل نیست چه به نحو تعبّد باشد و چه به نحو غیر تعبّد، چه مستلزم ردّ اصل باشد و چه نباشد، چه از تحصیل علم متمکّن باشیم و چه نباشیم.

* دلیل شیخ بر مدّعای فوق در پاسخ به نظریّه دوّم چیست؟

این است که: عمل به ظنّ مذکور در دو زمان امکان وقوع دارد:

۱- عمل به ظنّ زمانی صورت پذیرد که مکلّف یعنی عامل به ظن، از تحصیل علم به حکم مسئله ناتوان بوده و راهی جز عمل به ظنّ نداشته باشد.

در اینجا: مسلما عمل به ظنّ محذور و اشکالی ندارد زیرا امر دائر است بین اینکه مکلّف عمل به ظنّ خود نماید و اصلی را که در آن مسئله وجود دارد طرح نماید یا به اصل اعتماد کرده آن را مورد

ص: ۱۳۹

عمل قرار دهد و به ظنّ اعتنایی نکند.

* در تبیین مطلب فوق مثالی بزنید؟

فی المثل: اصل (یعنی استصحاب) می گوید: جمعه واجب است و حال آنکه ظنّ می گوید: حرام است. در اینجا: امر دایر است که ما به ظنّ عمل کنیم و یا به اصل رجوع کنیم. لکن همان‌طور که دلیلی بر تعبّد به ظن در دست نداریم، دلیلی هم بر تعبّد به اصل نداریم. چرا؟ زیرا بر اساس مبنای فوق، زمانی اصل حجّت است که ظنّ برخلاف او نباشد و حال آنکه این ظنّ وجود دارد: پس اصل حجیّت ندارد.

و لذا: نهایت امر این است که بگوییم:

۱- میان عمل به ظنّ و عمل به اصل مخیّر هستیم چون هیچ‌یک از اصل و ظنّ بر دیگری ترجیح ندارد. یا اینکه باید به‌طور معیّن به ظنّ عمل کنیم چرا که، ظنّ طریق به سوی واقع است و احتمال موافقتش با واقع بیشتر است و لذا از باب قدر متیقن، عمل به ظنّ تعیّن می یابد.

۲- عمل به ظنّ در صورتی تحقّق یابد که مکلّف قادر باشد حکم مسئله را از طریق علم یا علمی به دست آورد.

در اینجا: با فرض تمکن از علم یا علمی، عمل به ظن و طرح طریق علمی به‌طور مطلق و بدون قید و شرطی حرام نیست. چرا که اهل تحقیق در آن قائل به تفضیل شده و مسئله را بر دو مبنا تقریر نموده‌اند.

۱- برخی (مشهور) فرموده‌اند: در زمان انفتاح باب علم بر مکلّف لازم است در صورت توانایی بر تحصیل علم، حکم مسئله را به‌طور علم و یقین به دست آورد و از هرگونه اعتقاد ظنّی که موجب عدم حصول یقین به حکم واقعی است اجتناب نماید، که بر مبنای این رأی عمل به ظنّ جایز نبوده و حرام است.

۲- برخی (محقّق سبزواری) فرموده‌اند: در زمان انفتاح باب علم، دلیلی بر لزوم عمل به خصوص طریق علم و علمی نداریم؛ زیرا عقل حکم می کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم از طریق ظنّی، واجب نیست؛ بلکه حکم می کند که باید تحصیل اعتقاد راجح کنیم.

حال: اگر ادّعا شود که این رأی (دوّم) درست است هیچ دلیلی بر لزوم تحصیل و حرمت عمل به ظن در دست نیست.

* چرا فرمود عقل حکم می کند که بیش از عمل به ظنّ و احراز حکم، از طریق ظنّی واجب نیست؟

زیرا خود را به زحمت انداختن و تنها به علم عمل کردن معلول آن است که دفع ضرر موهومی که

ص: ۱۴۰

در عمل به ظنّ وجود دارد واجب باشد، در حالی که عقل، دفع ضرر محتمل را لازم نمی‌داند.

* به‌نظر شیخ وجه اقرب بودن ظنّ چیست؟

این است که: ظنّ اماره است و تمام امارات طریق در نشان دادن واقع هستند، منتها برخی معتبرند و برخی دلیلی بر اعتبار و حجّیّتشان وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ظنّ نسبت به واقع، دارای عنوان طریقیّت و اماره بودن است و حال آنکه اصل چنین نیست.

* آیا قضاوت فوق از جانب شیخ پیرامون ظنّ و اصل درست است؟

خیر، زیرا اصول لفظیه نیز اماره هستند و حجیّت آنها به ارتکاز اهل عرف و بنای اهل محاوره ثابت شده است، برخلاف ظن غیر معتبر که فاقد حجیّت است.

بنابراین: ظنّ نمی‌تواند از اصل نسبت به واقع اقرب باشد.

* امّا اصول عملیّه نظری به واقع ندارند تا طریق و اماره واقع شوند؟

بله، درست است و چون این اصول نظری به واقع ندارند نمی‌توان در مقام سنجش ظنّ را از آنها اقرب دانست.

ص: ۱۴۱

متن:

ثمّ انّه ربّما يستدلّ على أصالة حرمة العمل بالظنّ بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، و قد أطالوا الكلام فى النقض و الابرام فى هذا المقام بما لا ثمرة مهمّة فى ذكره بعد ما عرفت.

لأنّه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبّد و الالتزام و التديّن بمؤدّى الظنّ، فقد عرفت أنّه من ضروريّات العقل، فضلا عن تطابق الأدلّة الثلاثة النقليّة عليه.

و ان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظنّ و ان لم يكن عن استناد اليه: فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به، فيكفى فى ذلك الأدلّة الواقعيّة؛ و ان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكّن من العلم به فيكفى فى ذلك الأدلّة الواقعيّة؛ و ان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكّن من العلم فيكفى فيه أيضا أدلّة الاصول، بناء على ما هو التحقيق، من أنّ مجاريها صور عدم العلم الشامل للظنّ؛ و ان اريد حرمة العمل المطابق للظنّ من دون استناد اليه و تديّن به و عدم مخالفة العمل للواقع من التمكّن منه و لا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا فى غيرها على حرمة ذلك، و لا وجه لحرمته أيضا.

و الظّاهر انّ مضمون الآيات هو التعبّد بالظنّ و التّدين به، و قد عرفت انّه ضرورىّ التحريم، فلا مهمّ فى اطالة الكلام فى دلالة الآيات و عدمها.

انّما المهمّ الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلميّة الّتى اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذى جعلوه موجبا للرجوع الى الظنّ مطلقا او فى الجملة، و هى امور.

ص: ۱۴۲

ترجمه:

استدلال دیگر بر حرمت عمل به ظنّ

چه‌بسا در اثبات اصالت حرمت عمل به ظن به آیاتی استدلال می‌شود که ناهی از عمل به ظنّ می‌باشند و گاهی در نقض و ابرام آن در این مقام سخن را به درازا کشیده‌اند که با دانستن مطالب گذشته ثمره‌ای در ذکر آنها نیست. زیرا: اگر از استدلال به این آیات اثبات حرمت عمل به مؤدای ظنّ مراد باشد، قبلا دانستی که حرمت مذکور از مستقلات و ضروریات عقلیه است چه رسد به ادلّه سه‌گانه دیگر (کتاب، سنت، اجماع) و اگر مراد دلالت آن آیات بر حرمت عملی که مطابق با ظنّ است باشد اگرچه از روی استناد به ظنّ تحقّق نیافته باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر مراد حرمت عمل به ظنّ باشد در زمانی که تمکّن از علم به واقع داشته و آن عمل مخالف با واقع درآید پس نفس همان ادلّه واقعیه در اثبات حرمت آن عمل به ظنّ کافی است.

۲- و اگر مراد حرمت عمل به ظنّ باشد به خاطر مخالفتش با اصول در زمانی که تمکّن از علم به واقع وجود ندارد، باز نفس ادله اصول در اثبات حرمت عمل به ظنّ کافی است، زیرا تحقیق مقتضی است که مجاری اصول صوری می‌باشد که علم وجود ندارد چه ظنّ وجود داشته باشد یا نه.

۳- و اگر مراد اثبات حرمت عملی باشد که بدون استناد و تعبّد به ظن صرفا با آن مطابق است، بلکه در صورت تمکن از علم به تحصیل واقع با واقع و در فرض عدم توانائی از کسب آن با اصل نیز موافق است؛ پس هیچ‌گونه دلالتی در این آیات و غیر این آیات بر حرمت چنین عملی وجود ندارد و اساسا وجهی برای حرمت عمل مطابق با ظنّ بدون استناد به‌نظر نمی‌رسد.

و به حسب ظاهر مضمون آیات مذکور تعبّد به ظنّ و تدیّن به آن است و حال آنکه در مطالب قبل فهمیدی که چنین تعبّدی حرمتش ضروری است، و لذا این مقدار از اطاله کلام در دلالت آیات و یا عدم دلالت آنها در اثبات مسئله مذکور لازم نیست و اهمیتی ندارد.

موضوع مهم که رساله ظنّ به خاطر آن نوشته شده است بیان خروج ظنون غیر علمی است (مثل: امارات وضعیّه لفظیّه) به‌نظر ما با دیگران از تحت آن اصل اوّلی (یعنی: اصالت حرمت عمل به ظنّ) که با قطع‌نظر از دلیل انسداد باب علم دلیل خاصّی بر اعتبار آن اقامه شده است.

و این ظنون اموری هستند که ذیلا شرح می‌شوند.

ص: ۱۴۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ربّما یستدلّ علی اصالهٔ حرمهٔ العمل ... الخ) چیست؟

اشاره به استدلالی است که برخی از اصولیین در حرمت عمل به ظن نموده و در طیّ آن به آیاتی تمسّک جسته‌اند که مضمون آنها نهی از عمل به ظنّ و مذمّت بر تعبّد و استناد به آن است.

* آیات مورد استدلال این حضرات چه آیاتی هستند؟

آیات شریفه ذیل است:

۱- آللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ یونس ۵۹.

۲- إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً النجم ۲۸.

۳- وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ اسراء ۳۶.

۴- ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ النجم ۲۸.

۵- ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّباعَ الظَّنِ نساء ۱۵۷.

۶- تَقُولُونَ بِأَفْواهِکُمْ ما لَیْسَ لَکُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَیِّناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِیمٌ.

نکته:

شیخ می‌فرماید: برخی به این آیات تمسک جسته‌اند و جماعتی دیگر در مقام نقض و ابرام و اشکال برآمده‌اند و بحث را به درازا کشیده‌اند که به اعتقاد ما در ذکر آنها ثمره‌ای وجود ندارد.

و لذا به‌طور مختصر و مفید در مقام نقد و ایراد به این گونه استدلالات برمی‌آییم:

* اشکال شیخ در استدلال حضرات به آیات مذکور چیست؟

می‌فرماید: استدلال به آیات مذکور و مراد مستدل از دو احتمال خالی نمی‌باشد.

۱- اینکه مراد از استدلال، حرمت تعبّد و عدم جواز التزام به مؤدّای ظنّ باشد، به عبارت دیگر به حکم آیات مورد استدلال، عمل به ظنّ به عنوان تعبّد و تدین حرام است.

۲- اینکه مراد از استدلال، حرمت عملی باشد که برطبق ظنّ صادر شده است، هرچند از روی استناد و تعبّد نباشد.

* پاسخ شیخ به احتمال اوّل چیست؟

این است که، حرمت تعبّد و عدم جواز التزام به مؤدّای اماره فاقد اعتبار است، زیرا چنان‌که قبلا هم بحث شد، حرمت عمل به ظنّ و عدم جواز بدعت از ضروریات عقلی و از موارد مستقلّات عقلیّه است. و لذا نیازی به تمسّک به آیات مذکوره نیست تا که مورد نقض و ابرام واقع شود، بنابراین: دلالت آیات فوق نیز ارشاد به حکم عقل است نه دلیل مستقلّ.

ص: ۱۴۴

* پاسخ شیخ به احتمال دوم چیست؟

می‌فرمایـد: اگر مرادتـان این است که به حکم آیات فوق عمل نمودن به مظنه به عنوان احتیاط و اشـتها حرام است، این احتمال خود دارای سه صورت است:

صورت اول اینکه: مکلّف قادر از تحصیل علم به‌واقع بوده و لکن به دنبال تحصیل واقع نرفته و به انجام عملی مبادرت کند که بدون استناد و تعبّد مطابق با ظن و مخالف با واقع درآید، که به حکم آیات این عمل به ظن حرام است.

صورت دوم اینکه: مکلّف قادر بر تحصـیل علم به واقع نیست و لکن بر او تکلیف شده که در صورت عدم تمکن از علم به اصلی از اصول عملیه عمل نمایـد، ولی او از این اصل اعراض کرد و به انجام عملی اقدام کند که بدون اسـتناد و تعبّد مطابق با ظنّ و مخالف با مدلول و مؤدّای اصل است.

صورت سوم اینکه: مکلّف بـدون اسـتناد به ظن و تعبّـد به آن عملی را انجـام دهـد که علاوه بر تطابق با ظنّش در صورت توانایی از علم به تحصیل واقع مطابق واقع و به فرض عدم قدرت از کسب علم با اصل نیز موافق باشد.

* پاسخ شیخ به صورت اوّل از احتمال دوم چیست؟

این است که: برای اثبـات حرمت عمـل به ظنّ در این صورت نیـازی به تمسّـک به آیـات فوق نیست بلکه خود ادلّه حکم واقعی که می گوید فلان امر حرام است یا حلال و یا واجب دلالت بر حرمت عمل به ظن دارد.

فی المثـل: اگر دلیـل دلالـت کنـد بر اینکـه حکم واقعی کشـیدن سـیگار حرمت است و مکلـف قـادر بر تحصـیل چنین دلیلی است؛ مع‌ذلـک نه به دنبـال دلیـل رفته و نه به ظنّش اسـتناد نموده لکن سـیگار را کشـیده است و درعین حـالی که به ظنّش تعبّـد ننموده اما عملش با آن موافق درآمده است در اینجا برای اثبات حرمت کشیدن سیگار استدلال به آیات مزبور کار درستی نیست، بلکه باید به همان دلیلی که بر حرمت آن دلالت دارد استدلال و استشهاد نمود.

* پاسخ شیخ به صورت دوّم از احتمال دوّم چیست؟

در اینجـا نیز جهت اثبـات حرمت عمـل یادشـده نیـازی به تمسّـک به آیـات نـداریم، بلکه در این فرض نیز خود ادلّه حجیّت اصول، می گویـد عمـل به ظنّ حرام است، زیرا این ادلّه، اصول لفظیه و یـا عملیه را در زمـان فقـدان علم حجت می‌داننـد، چه ظنّ برخلاـف باشد یا نه.

* در تبیین پاسخ فوق مثال بزنید؟

فی المثل: استصحاب حرمت و نجاست آب یک انگور قبل از رفتن دو ثلث آن، مقتضی وجوب

ص: ۱۴۵

اجتناب و عدم جواز تناول از آن است.

حال: اگر مکلّف گمان غیر معتبری پیدا نمود که دو ثلث آن رفته است؛ و لکن بدون استناد به ظنّ مذکور از آن آب انگور تناول نمود، در حرمت این فعل همان ادلّه‌ای که استصحاب را حجّت قرار داده، مثل (لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر) کافی است و نیازی به تمسّک به آیات شریفه نیست.

* پاسخ شیخ به صورت سوّم از احتمال دوّم چیست؟

این است که:

نه آیات مذکور و نه غیر آن دلالت ندارند که عمل به ظنّ حرام به حرمت ذاتیّه است چرا که وجهی برای حرمت در آن به‌نظر نمی‌رسد.

* به‌نظر شیخ از چهار احتمال مذکور کدام احتمال صحیح است؟

به‌نظر ایشان احتمال اوّل صحیح است. چرا که ظاهرا آیات شریفه به‌طور کلّی از احتمال دوّم با هر سه صورت آن منصرف است؛ و صرفا نظر به صورتی دارد که عمل به ظنّ از روی تعبّد و استناد انجام پذیرد و این همان احتمال اوّل است که در همین احتمال هم نیازی به تمسّک به آیات نیست؛ چرا که حرمتش بدیهی است.

* آیا می‌توانید یک تقسیم‌بندی کلّی در چگونگی و کجائی عمل به قطع و یا ظن ارائه کنید؟

می گوییم: مکلّف، نسبت به حکم یک مسئله؛ یا قاطع است یا غیر قاطع.

اگر قاطع است باید به قطعش عمل کند. و اگر قاطع نیست یا ظانّ است یا شاک.

اگر ظانّ است یا ظنّش معتبر است و مستند به دلیل معتبری است یا ظنّش غیر معتبر است و مستند به دلیل معتبری نیست.

اگر ظنش معتبر است باید بدان عمل کند و اگر ظنش غیر معتبر است وظیفه دارد به اصول عملیه، عمل کند.

* پس عمل به اصل هنگام برخورد به ظنّ غیر معتبر بلااشکال است؟

بله، در این خصوص بلااشکال است.

یعنی: همان‌طوری که در خصوص شک عمل به اصل بلااشکال است در ظنّ غیر معتبر نیز عمل به اصل بلااشکال است و هیچ فرقی در این مورد با شک ندارد.

* چرا در عمل به اصل هنگام برخورد به شک یا ظنّ غیر معتبر، تفاوتی میان این دو نیست؟

زیرا از ادلّه حجیّت اصول برداشت می‌شود که در صورت فقدان علم اعم از شک یا ظنّ غیر معتبر

ص: ۱۴۶

وظیفه مکلّف رجوع به اصل عملی است.

* مراد از (دلیل) در عبارت (اقیم الدلیل علی اعتبارها ...) چگونه دلیلی است؟

دلیل معتبر و خاصّ است. چنان‌که ظنّی مستند به چنین دلیلی باشد ظنّ خاص است.

* مگر ادلّه‌ای که بر جواز عمل به ظنّ اقامه کرده‌اند بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: الف: ادلّه خاص، ب: ادلّه عام.

* مراد از ادلّه خاص چیست و ظنّ مستند به این ادلّه را چه می‌نامند؟

مراد ادلّه‌ای است که در مورد خاص و یا مکان مشخّصی ظنّ را معتبر دانسته‌اند.

مثل: خبر واحد در احکام شرعیه یا قول لغوی در تشخیص موضوع له و معانی الفاظ که ظنّ مستند به این ادلّه را ظنّ خاص می‌نامند.

* مراد از ادلّه عام چیست؟

مراد دلایلی است که ظنّ را به‌طور مطلق و بدون اختصاص دادن آن به موردی حجت می‌دانند مثل دلیل انسداد که ظنّ را به‌طور مطلق حجّت می‌دانست و ظنی که مستند به چنین دلیلی است ظنّ مطلق نامیده می‌شود.

* در پایان بفرمایید اصلی را که شیخ در جواز عمل به ظنّ و عدم چنین جوازی تأسیس نمود چگونه اصلی است؟

این است که (الاصل حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدّلیل).

* حاصل اصل مذکور چیست؟

این است که: تعبّد و استناد به ظنّ حرام و نامشروع است مگر ظنّی که دلیل خاص و معتبری بر حجیّت آن اقامه شده است.

* دلیل شیخ بر اصل مذکور چه بود؟

این بود که؛ خود شکّ و تردید در حجیّت ظنّ، در عدم جواز تعبّد به آن کفایت می‌کند و لذا در تأسیس اصل مذکور نیازی به یک اصل محرز دیگر نمی‌باشد. پس تمسّک به آیات مربوطه نیز مورد پسند نیست که شرح آن مفصلا گذشت.

ص: ۱۴۷

متن:

و هی امور:

منها: الامارات المعمولهٔ فی استنباط الاحکام الشرعیّهٔ من الفاظ الکتاب و السنّهٔ و هی علی قسمین:

القسم الأوّل: ما یعمل لتشخیص مراد المتکلّم عند احتمال ارادهٔ خلاف ذلک، کأصالهٔ الحقیقهٔ عند احتمال ارادهٔ المجاز، و أصالهٔ العموم و الاطلاق- و مرجع الکلّ الی أصالهٔ عدم القرینهٔ الصارفهٔ عن المعنی الّذی یقطع بارادهٔ المتکلّم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینهٔ- و کغلبهٔ استعمال المطلق فی الفرد الشائع بناء علی عدم وصوله الی حدّ الوضع، و کالقرائن المقامیّهٔ الّتی یعتمدها أهل اللسان فی محاوراتهم کوقوع الأمر عقیب توهّم الحظر و نحو ذلک. و بالجملهٔ، الامور المعتبرهٔ عند أهل اللسان فی محاوراتهم، بحیث لو أراد المتکلّم القاصد للتفهیم خلاف مقتضاها من دون نصب قرینهٔ معتبرهٔ عدّ ذلک منه قبیحا.

و القسم الثّانی: ما یعمل لتشخیص أوضاع الألفاظ و تمییز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، کتشخیص أنّ لفظ «الصعید» موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص، و تعیین أنّ وقوع الأمر عقیب توهّم الحظر هل یوجب ظهوره فی الإباحهٔ المطلقهٔ؟ و انّ الشّهرهٔ فی المجاز هل توجب احتیاج الحقیقهٔ الی القرینهٔ الصارفهٔ عن الظهور العرفیّ المسبّب من الشهرهٔ، نظیر احتیاج المطلق المنصرف الی بعض أفراده؟

و بالجملهٔ، فالمطلوب فی هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر فی هذا المعنی أو غیر ظاهر، و فی القسم الأول أنّ الظاهر المفروغ عن کونه ظاهرا مراد أو لا؟ و الشّکّ فی الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللغویّهٔ و العرفیّهٔ، و فی الثانی عن اعتماد المتکلّم علی القرینهٔ و عدمه؛ فالقسمان من قبیل الصغری و الکبری لتشخیص المراد.

ترجمه:

ظنون معتبره

اشاره

امور غیر عملیه‌ای که دلیل بر اعتبارشان اقامه شد، چند مورد است که ذیلا تشریح می‌گردند. از جمله: اماراتی است که در استنباط احکام شرعی از الفاظ کتاب و سنّت مورد عمل قرار می‌گیرند و آنها خود بر دو قسم‌اند:

قسم اوّل

عبارتست از امارات و نشانه‌هائی که برای تشخیص مراد متکلم، هنگامی که احتمال اراده خلاف آن (ما یعمل) داده می‌شود (به مقتضای ظاهر لفظ) به کار گرفته می‌شوند (نه اینکه به

ص: ۱۴۸

واسطه آنها مراد واقعی او مشخص و معین شود).

مثل: اصالهٔ الحقیقه هنگام احتمال اراده مجاز. و مثل: اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق. که بازگشت تمام این امارات به اصالهٔ عدم القرینه، یعنی: قرینه صارفه از معنایی که قطع پیدا می‌شود به اراده متکلم حکیم آن معنای (ظاهر و حقیقی الفاظ مزبور) را در صورتی که قطع حاصل شود به عدم وجود قرینه. و مثل: غلبه استعمال مطلق در فرد شایع، مبنی بر اینکه این اماره به سر حدّ وضع نرسیده باشد. و مثل: قرائن مقامیّه که اهل زبان در محاوراتشان به آن اعتماد می‌کنند مانند: وقوع امر به دنبال توهم خطر و امثال این قبیل امارات. خلاصه آنکه:

این امور معتبره در نظر اهل زبان و در محاوراتشان در حدّی از اعتبارند که اگر متکلّم درصدد تفهیم خلاف اقتضای این امور است آن‌هم بدون نصب قرینه معتبر، این عدم نصب قرینه از جانب او (متکلم) قبیح شمرده می‌شود.

قسم دوّم

اماراتی است که برای تشخیص و تعیین موضوع له الفاظ و مجازات آن الفاظ از حقایق و ظواهرشان از خلاف ظواهر به کار گرفته می‌شود: مانند: تشخیص این معنا که لفظ (صعید) وضع شده است برای مطلق آنچه روی زمین است یا برای خاک خالص (از سنگ و ریگ و شن).

و مانند: تعیین این مطلب که، آیا وقوع امر به دنبال توهّم خطر و منع، ظهور در اباحه مطلقه (یعنی: اباحه به معنای اعم که بجز حرمت، تمام تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می‌شود) دارد یا نه؟ و یا مثل: بیان این مطلب که: شهرت در مجاز مشهور (یعنی: او امری را که در معنای مستحبی هستند و در اراده معنای حقیقی از آنها نیاز به قرینه می‌باشد) سبب می‌شود که اراده معنای حقیقی از لفظ نیازمند به قرینه‌ای باشد که لفظ را از ظهور عارضی آن در معنای مجازی که مسبّب از شهرت است منصرف نموده و به معنای حقیقی برگرداند یا نه؟ و نظیر:

نیازمندی لفظ مطلقی که دارای افراد شایعی است به قرینه صارفه در انصرافش به برخی دیگر از افراد. خلاصه کلام اینکه: مطلب در این تقسیم (قسم دوم) این است که؛ آیا لفظ در این معنا ظاهر است یا نه و در تقسیم اوّل مراد این است که: ظهور لفظ مفروغ عنه و مسلّم است لکن مراد و مقصود متکلّم هست یا نه؟ و شک در صورت اوّل ایجاد شده است از اوضاع لغویه و عرفیه چون مختلف و متکثرانـد (که برای رفع آن شک و ظهور لفظ در معنای حقیقی نیاز به اماره مذکور می‌باشد). و شک در صورت دوم: اعتماد و یا عدم اعتماد متکلّم است بر قرینه‌ای در افاده مرادش پس هر دو قسم از قبیل صغری و کبری است که ترتیب داده شده در تشخیص مراد متکلم.

ص: ۱۴۹

تشریح المسائل

* بر مبنای شیخ و مشهور اصولیین، اصل اوّلی در باب ظنون چه بود؟

(حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل) بود.

* ظنونی که به‌نظر اصولیین از تحت اصل مذکور خارج شده کدام‌اند؟

ظواهر کتاب و سنت، قول لغوی واحد، اجماع منقول، شهرت فتوائیّه خبر واحد ثقه.

* کدامیک از امور فوق مورد قبول شیخ است؟

خروج ظواهر کتاب و سنّت از اصل مذکور مورد قبول شیخ است و در خروج قول لغوی از اصل مذکور مردد است.

* اصل اوّلی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(حرمهٔ العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل).

* اصل ثانوی بر مبنای انسدادیون در باب عمل به ظنّ چیست؟

(وجوب العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدلیل کالقیاس و ....).

* اصل ثانوی بر مبنای مشهور اصولیین در باب ظنون چیست؟

(وجوب العمل بالظنون الخاصهٔ او المعتبرهٔ).

* مراد از عبارت (ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم .....) چیست؟

امارات و علایمی است که برای تشخیص مراد متکلّم به مقتضای ظاهر لفظ بکار گرفته می‌شوند؛ لکن تعیین‌کننده مراد واقعی متکلم نیستند.

* مراد از عبارت (عن المعنی الذی یقطع ..... الخ) چیست؟

این است که: اگر بعد الفحص قطع پیدا کردیم که قرینه‌ای وجود ندارد یقین حاصل می‌کنیم که متکلّم معنای ظاهری و حقیقی را از اصول لفظیّه اراده کرده است.

فی المثل: از اطلاق، مطلق و از عام، عموم و از لفظ بدون قرینه معنای حقیقی را اراده نموده است.

* مراد از غلبه استعمال در عبارت (کغلبهٔ استعمال المطلق .....) چیست؟

این است که: یک لفظ مشترک معنوی که دارای مصادیق و معانی متعدّد است، استعمالش در خصوص یکی از افراد یا معانی به حدّی برسد که هروقت لفظ مذکور را بدون قرینه ذکر کردیم، نفس غلبه ذهن ما را به‌طرف آن معنی منصرف کرده و در آن فرد معنای خاص ظهور یابد.

* آیا می‌توان غلبه استعمالی را از مصادیق قرائن مفهمه قرار داد؟

بله، می‌توان.

ص: ۱۵۰

* مراد از قرائن مفهمه چگونه قرائنی است؟

قرائنی است که برای افهام خصوص یکی از معانی در مشترک معنوی نصب می کنند.

* مراد از قرائن معیّنه چه قرائنی است؟

قرائنی است که در الفاظ مشترک لفظی برای تشخیص و تعیین یکی از معانی نصب می‌شود.

* مراد از قرائن صارفه چیست؟

قرائنی است که برای منصرف کردن ذهن مخاطب از اراده معنای حقیقی به مجازی در الفاظ نصب می‌شود.

* حاصل مقصود شیخ از متن مورد بحث چیست؟

شرح امارات ظنّیه‌ای است، که تعبّد و استناد به آنها جایز است و به واسطه اجماع یا هر دلیل معتبر دیگری از اصل اوّلی که حرمت عمل به ظنّ است خارج شده‌اند.

نظرات ظنیه‌ای که شیخ در اینجا بدانها اشاره کرده و آنها را مورد بحث قرار داده کدامند؟

۱- اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از قرآن و سنّت اعمال می‌شوند و در حقیقت به منزله صغری و کبری استنباط بوده و روی‌هم‌رفته مجتهد را به نتیجه نهایی می‌رسانند.

۲- اجماع منقول ۳- شهرت ۴- خبر واحد.

* اماراتی که جهت استنباط احکام شرعی از الفاظ قرآن و سنت به‌کارمی‌روند بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند.

* قسم اوّل از این امارات چگونه اماراتی هستند؟

اماراتی هستند که فقیه یا اصولی و یا هرکسی که در مقام احراز و پی بردن به مراد متکلّم است در زمانی که متکلّم از کلامی که گفته خلاف ظاهرش را اراده کرده است آنها را به کار می گیرد.

مثل: اصالهٔ الحقیقه، اصالهٔ العموم، اصالهٔ الاطلاق، اصالهٔ عدم النقل، اصالهٔ الظهور، اصالهٔ عدم الاشتراک، انصراف ظهوری، وقوع الامر عقیب الحظر یا عقیب توهم الحظر، وقوع استثناء عقیب جمل متعدد، عود ضمیر.

* کاربرد اصل اصالهٔ الحقیقه در چه موردی است؟

در موردی است که یک لفظ دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و شنونده نیز به این دو معنا آگاهی دارد و لکن نمی‌داند که متکلم کدامیک از دو معنا را اراده کرده است، حال اگر قرینه‌ای در کار نباشد اصل فوق را جاری نموده و می گوئیم، متکلّم معنای حقیقی را اراده کرده و الّا قرینه می‌آورد تا معنای مجازی را بفهماند.

ص: ۱۵۱

فی المثل: متکلمی می گوید: رأیت اسدا. یعنی: شیری را دیدم.

مخاطب هم می‌داند که معنای حقیقی شیر، همان حیوان درنده است و مجازا در شخص شجاع نیز استعمال می‌شود حال اگر در اراده هریک از دو معنای مذکور (توسط متکلم) شک نمود، اصالهٔ الحقیقه را جاری کرده و می گوید: مراد متکلم همان حیوان درنده است.

* چرا در صورت نبودن قرینه همراه لفظ اصالهٔ الحقیقه جاری می‌شود؟

زیرا تا زمانی که برخلاف معنای حقیقی قرینه‌ای قائم نشود نمی‌توان لفظ را از ظاهرش منصرف کرده و به معنای مجازی حمل نمود.

* کاربرد اصل اصالهٔ العموم در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال اراده خاص می‌رود.

یعنی: در کلام متکلم لفظ عامی آمده که احتمال دارد به آن تخصیص وارد شده باشد، لکن مخاطب قطع و جزم به این تخصیص ندارد. و لذا اصل مزبور را جاری کرده و اثبات می کند که مراد متکلم همان عام بوده است.

فی المثل: مولی به بنده‌اش می گوید: (اکرم العلماء) بنده نیز می‌داند که افراد علما فراوانند و احیانا در میان آنها افراد فاسق و غیر عادل نیز وجود دارند و لذا احتمال می‌دهد که چنین افرادی از عموم حکم خارج باشند و لکن چون دلیل قطعی و جزمی بر خروج این افراد از آن حکم اقامه نشده، اصل مذکور را جاری نموده و می گوید: مراد مولی همه علما می‌باشد.

* کاربرد اصل اصالهٔ الاطلاق در چه موردی است؟

در موردی است که احتمال می‌رود لفظ مطلق متکلّم تقیید خورده باشد.

یعنی: لفظ مطلقی در کلام متکلم آمده و مخاطب احتمال می‌دهد که متکلّم آن را مقیّد کرده باشد حال اگر وجود چنین قیدی مسلم و قطعی نباشد به اصل مزبور تمسّک نموده، اثبات می کند که مراد متکلم مطلق بوده است.

فی المثل: در کلام متکلّم آمده است: (اعتق رقبهٔ) یعنی: بنده‌ای آزاد کن.

در اینجا کلمه بنده مطلق است، چون هم با قید مسلم سازگار است، هم با قید کافر.

حال: اگر متکلم مرادش بنده مسلم بوده باید کلام را مقیّد به این صفت می کرد، چون نکرده به اصل مزبور تمسّک نموده و احتمال چنین قیدی را دفع و اطلاق آن را اثبات می کنیم.

نکته:

بازگشت سه اصل مذکور به یک اصل است و آن عبارتست از: (اصالهٔ عدم القرینه).

ص: ۱۵۲

* به چه دلیل ادعا می‌کنید که سه اصل اصالهٔ الحقیقه، اصالهٔ العموم و اصالهٔ الاطلاق به یک اصل اصالهٔ عدم القرینه بازگشت می‌کنند؟

زیرا در هریک از سه اصل مذکور جهت تشخیص اراده متکلم به ترتیب قرینه، مخصّص و قید لازم می‌باشد که هریک قرینه صارفه‌ایست که در صورت قطع به وجودشان باید کلام را بر مقتضای آنها حمل نمود.

و لذا، در فرض شک می‌توان گفت: اصل، عدم وجود قرینه است.

* کاربرد انصراف ظهوری (یا غلبه استعمال مطلق در فرد شایع) در کجاست؟

آنجایی است که لفظ مطلقی در خصوص یک فرد از افراد یا یک صنف از اصنافش شاخص و بارز است به‌طوری که غالبا لفظ مطلق را در آن فرد یا صنف استعمال می‌کنند.

حال: اگر مخاطب شک کند که آن فرد بارز مراد است یا معنای وسیع آن لفظ، این غلبه استعمالی مطلق در فرد یا صنف مزبور موجب ظنّ مخاطب به همان فرد یا صنف شاخص می‌شود.

نکته: این اماره در صورتی اماره ظنّی به حساب می‌آید که به درجه وضع تعیّنی نرسیده باشد زیرا اگر به درجه وضع رسیده باشد دیگر احتمال خلاف در معنای آن نمی‌رود.

* مراد از قرائن مقامیّه چیست؟

مراد اوامری است که به دنبال توهّم یا وجود قطعی خطر صادر می‌شود و مردم به آن اعتماد دارند.

* کاربرد قرینه مقامیه در چه موردی است؟

در موردی است که ابتداء مخاطب را نسبت به موضوعی نهی کنیم و سپس به آن موضوع امر کنیم.

فی المثل: پزشک به فرد سرماخورده می‌گوید: سرکه نخور و لکن در صورت کسب سلامتی سرکه بخور.

نکته: این امر از جانب متکلم وجوب ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید آن منع سابق برداشته شد و می‌توانی سرکه بنوشی نه اینکه واجب است که بنوشی.

* گفتید به‌نظر شیخ اصول لفظیه به یک اصل اصالهٔ عدم القرینه راجع‌اند، نظر مرحوم آخوند در این زمینه چیست؟

ایشان می‌گوید: اصول مزبور به اصل اصالهٔ الظهور برمی‌گردند.

* حاصل کلام پیرامون اصول لفظیه در این قسم چیست؟

این است که: این امارات در حدّی از اعتبار هستند که هرگاه متکلم خلاف مقتضای آنها را اراده

ص: ۱۵۳

کند باید بر مقصود خود قرینه‌ای نصب کند و الّا مذمّت می‌شود.

* مراد شیخ از عبارت (ما یعمل لتشخیص اوضاع الالفاظ .... الخ) چیست؟

امارات ظنّیه‌ای است که برای تعیین موضوع له لفظ و برای تشخیص مجازات از حقایق و برای شناخت ظاهر از خلاف ظاهر بکار می‌روند.

* مواردی از امارات ظنّیه قسم دوم را نامبرده و مختصرا توضیح دهید؟

۱- نصّ اهل لغت:

یعنی: واضع لغت یا هرکسی که به لغات و معانی آن آشنایی دارد بگوید: فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است.

۲- خود شخص:

یعنی: به‌کارگیرنده لفظ خود از علمای اهل لغت بوده و به معنای لفظ واقف باشد.

۳- صحت حمل و عدم صحت سلب:

یعنی: حمل یک لفظ بر یک معنا و عدم صحت سلب آن علامت حقیقت بودن معنای لفظ است و عدم صحت حمل و صحت سلب آن علامت مجاز بودن استعمال لفظ در یک معناست.

۴- تبادر: یعنی: به ذهن خطور کردن یک معنا از یک لفظ عند الاطلاق، علامت حقیقت بودن آن لفظ در آن معناست.

۵- اطراد و شیوع و عدم اطّراد و شیوع: یعنی: اطراد و شیوع استعمال لفظ در یک معنا علامت حقیقت بودن و بالعکس علامت مجاز بودن است.

* چرا شیخ عبارت (و تشخیص ظواهرها عن خلافها را) بعد از عبارت (و تشخیص مجازاتها) آورد؟

زیرا تشخیص ظواهر از خلاف ظواهر اعم است از تشخیص مجازات از حقائق به همین دلیل است که امثله شیخ نیز اختصاص به تعیین مجاز از حقیقت ندارد.

* حاصل فرموده شیخ در متن مورد بحث چیست؟

معرّفی و بیان امارات قسم دوم است که برای احراز ظهور کلام متکلم و عدم ظهور آن بکار می‌رونـد. که نمونه‌هائی از این امارات در پاسخ به سؤالات بعدی خواهد آمد.

* مراد از عبارت (کتشخیص انّ لفظ الصعید ...) در متن چیست؟

بیان یک مثال و استفاده از قول لغوی است.

توضیح: در قرآن کریم آمده است فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً.*

ص: ۱۵۴

حـال: مـا نمی‌دانیم: که آیـا کلمه (صـعید) همان‌طور که نظر زجّاج است به معنای مطلق وجه الارض است تا اینکه شامل سـنگ هم بشود و تیمّم برآن جایز باشد.

یـا اینکه به معنـای خصوص خـاک خالص است چنان‌که برخی دیگر فرموده‌انـد، تا شامل شن و سـنگ نشود و تیمّم بر آنها صـحیح نباشد.

و لذا در اینجا: از قول لغوی و دانایان به معانی لغات استفاده می‌کنیم.

* پس مراد از عبارت (هل یوجب ظهور، فی الاباحهٔ المطلقهٔ) چیست؟

همان اباحه به معنای اعم است که غیر از حرمت، همه تکالیف چهارگانه دیگر را شامل می‌شود.

به عبارت دیگر: مولایی یا طبیبی، عبـد یا بیمار خود را از انجام عملی یا تناول غذایی منع کرده بر حظر می‌دارد و لکن پس از مدتی او را به همان عمل امر می‌کند.

حـال: اگر مـا شک کردیم که آیا این امر که به دنبال حظر صادر شـده، ظهور در رفع المنع و الحظر دارد؟ یا ظهور در اباحه بالمعنی الاخص؟ و یا ظهور در رجحان و استحباب؟ و یا وجوب؟ از علائم نامبرده فوق استفاده می‌کنیم.

* پس مراد از عبارت (انّ الشهرهٔ فی المجاز المشهور) در متن چیست؟

این است که: آیـا اراده کردن حقیقت (یعنی: معنـای حقیقی) در مجـازات مشـهوره از قبیل اسـتعمال (امر) در اسـتحباب و (نهی) در کراهت، در لسان روایات که به درجه مجاز مشـهور رسـید. امّا وضع تعیّنی پیـدا نکرده‌انـد نیاز به قرینه صارفه دارد و عند الاطلاق از کلام فهمیده نمی‌شود؟ یا اینکه نیازی به قرینه صارفه نداشته و عند الاطلاق از کلام فهمیده می‌شود؟ در اینجا شهرت لفظ در معنای مجازی را محور کار قرار داد، از آن کمک می‌گیریم. یعنی: شـهرت اماره‌ای است که به‌وسـیله آن ظهور لفظ و بلکه صـراحتش در معنای مجازی و انصرافش از موضوع له اوّلی فهمیده می‌شود.

* چرا شیخ در عبارت (و الشک فی الاوّل ....) از قسم دوم در اینجا به اوّل تعبیر فرمود؟

زیرا در وقت اخذ نتیجه در عبارت (فالمطلوب فی هذا القسم ...) قسم دوم را اوّل و قسم اوّل را دوم ذکر نمود.

* مراد از عبارت (عن اعتماد المتکلم علی القرینهٔ ....) چیست؟

این است که: اگر متکلم اعتمادش به قرینه بوده معلوم می‌شود که مرادش معنای مجازی بوده و چنانچه به قرینه اعتماد نکند، مرادش معنای حقیقی می‌باشد.

* از نظر شیخ چه تفاوتی میان امارات قسم اوّل و امارات قسم دوّم وجود دارد؟

از امارات قسم اوّل:

ص: ۱۵۵

در موردی استفاده می‌شود که ظهور لفظ در معنای موضوع له، و عدم ظهورش در غیر معنای موضوع له معلوم است. لکن کدامیک از دو معنا مراد متکلم است معلوم نیست.

فی المثل: معنای موضوع له لفظ اسد، آن حیوان درنده و معنای غیر ما وضع له آن، مرد شجاع است.

حال: لفظ اسد در کلام متکلمی بکار رفته ولی من نمی‌دانم مقصود او معنای موضوع له لفظ اسد بوده یا معنای مجازی آن.

در اینجا به جستجوی یافتن قرینه برمی‌آئیم تا به مقصود خود که مراد متکلم است دست یابیم چنانچه قرینه‌ای یافتیم مثلا به دنبال لفظ اسد کلمه یرمی را ملاحظه نمودیم متوجه می‌شویم که مراد متکلم معنای مجازی این لفظ بوده و کلمه یرمی اماره‌ای بر تعیین مراد می‌باشد.

و لذا این قرینه از مصادیق امارات قسم اوّل است.

امّا از امارات قسم دوّم: در مواردی استفاده می گردد که اصلا معنای حقیقی و مجازی الفاظ و یا ترکیب آنها معلوم نیست. به عبارت دیگر: در مواردی که اصل ظهورشان معلوم نیست و ما به واسطه امارات دسته دوم ظهور و عدم ظهور را به دست می‌آوریم.

* پس مراد شیخ از عبارت (فالقسمان من قبیل الصغری .... الخ) چیست؟

این است که: بکارگیری دو قسم اماره و اجتماع آنها با هم به منزله انضمام صغری و کبرائی است که پس از ترتیب دادن قیاس، مراد متکلم را تشخیص می‌دهیم.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل: متکلم می گوید: (رأیت اسدا یرمی) و مخاطب نه به معنای حقیقی و مجازی اسد، آگاهی دارد و نه از مراد متکلّم چیزی می‌فهمد. پس برای تشخیص معنای حقیقی و مجازی اسد به لغت مراجعه کرده و از معنای حقیقی و لغوی آن مطلع می‌شود، سپس برای تعین مراد متکلم به امارات معیّن مراد رجوع می‌نماید.

* مخاطب چگونه از طریق دست‌یابی به معنای حقیقی و مجازی لفظ و مراجعه به قرائن مراد متکلّم را درمی‌یابد؟

می گوید:

معنای حقیقی لفظ اسد حیوان درنده و معنای مجازی آن مرد شجاع است (صغری)

قرینه قائم شده در کنار لفظ اسد دلالت بر معنای مجازی دارد (کبری)

پس مراد متکلم معنای مجازی است (نتیجه)

ص: ۱۵۶

* خلاصه کلام در قسم ثانی از امارات ظنیه چیست؟

این است که: در این قسم، سخن از اصل ظهور است، که آیا فلان لفظ در فلان معنا ظهور دارد یا نه؟

* حاصل کلام در قسم اوّل از امارات ظنّیه چه بود؟

این بود که اصل ظهور مفروغ عنه (یعنی: مسلّم) است. و لکن سخن در این است که: آیا آن ظهور اراده شده است یا نه؟

* حاصل و نتیجه این دو قسم از امارات ظنّیه چیست؟

این است که: هر دو بحث باید کامل شود تا مجتهد بتواند استنباط نماید.

* در این مبحث یک بحث صغروی مطرح بود یا یک بحث کبروی؟ و چه نتیجه‌ای از آن حاصل شد؟

یک بحث صغروی، و این نتیجه حاصل شد که در این بحث ما بدانجا می‌رسیم که (هذا ظاهر).

به عبارت دیگر: می‌فهمیم که کلمه صعید، در مطلق وجه الارض ظهور دارد و دلیل آن‌هم قول اهل لغت است.

ص: ۱۵۷

متن:

امّا القسم الاوّل:

فاعتبـاره فی الجملـة لاـ اشـکال فیه و لاـ خلاف، لأنّ المفروض کون تلک الامور معتبرة عنـد اهل اللسان فی محاوراتهم المقصود بها التفهیم و من المعلوم بدیهـة انّ طریق محـاورات الشـارع فی تفهیم مقاصـده للمخاطبین لم یکن طریقا مخترعا مغایرا لطریق محاورات اهل اللسان فی تفهیم مقاصدهم و انّما الخلاف و الاشکال وقع فی موضعین:

احدهما: جواز العمل بظاهر الکتاب:

و الثـانی: انّ العمل بالظواهر مطلقا فی حقّ غیر المخاطب بها، قام الـدلیل علیه بالخصوص بحیث لا یحتاج الی اثبات انسـداد باب العلم فی الاحکام الشرعیّة أم لا.

ترجمه:

حکم قسم اوّل

امّا در اعتبار و حجت بودن قسم اول اجمالا اشکالی وجود ندارد و اختلافی هم در آن نیست، زیرا فرض بر این است که، این امارت از نظر اصولیین و اهل لغت در محاورات و تکلّماتی که به واسطه آن قصد تفهیم دارند معتبر است.

چون بـدیهی است که طریق و شـیوه سـخن گفتن شارع در تفهیم مقاصـدش یک طریق اختراعی که مغایر با روش محاوره اهل زبان است نمی‌باشد.

و لذا اختلاف و اشکال در دو موضع واقع شده:

۱- در جواز عمل به‌خصوص ظواهر قرآن.

۲- نسـبت به جواز عمـل به ظواهر (چه قرآن و چه غیر قرآن) در حق غیر مخـاطب است اعم از اینکه دلیلی خـاص که او را از اثبات انسداد باب علم در احکام شرعیه بی‌نیاز گرداند، در دست داشته باشد یا اینکه چنین دلیلی وجود نداشته باشد.

ص: ۱۵۸

تشریح المسائل

* مراد شیخ از عبارت (فاعتباره فی الجملهٔ لا اشکال فیه .... الخ) چیست؟

این است که: (کلّ ظاهر حجّهٔ من المولی علی العبـد و بالعکس). به عبارت دیگر؛ می‌خواهد بفرماید که: قسم اوّل از امارات، یعنی: اموری که در تشخیص مراد متکلم به کار گرفته می‌شوند و ظنّ مستند به آنها را ظنون دلالی می‌نامند، از نظر اصولیین حجّت بوده و در حجیّت این امـارات اختلاـفی در میان اصولیین وجود نـدارد. اگرچه در برخی از مصادیق و صـغریات آن، میان اهل علم اختلاف وجود دارد.

* با توجّه به مطلب فوق بحث از حجیّت امارات در اینجا صغروی است یا کبروی؟ و چرا؟

یک بحث کبروی است. زیرا به این نتیجه می‌رسیم که (کلّ ظاهر حجهٔ من المولی ....).

* مراد از عبارت (لأن المفروض کون تلک الامور معتبرهٔ .....) چیست؟

بیـان دلیـل و برهـان حجیّت این قسم از امارات است. و آن عبارتست از اینکه: اهل محاوره در تفهیم مقاصـدشان به یکـدیگر از این امارات استفاده می کنند.

و لـذا: چون شارع مقـدس طریق بیان و ابراز مقاصـد و مراداتش به روش اهل عرف و محاوره است ناگزیر امارات مورد نظر نیز باید حجّت و برهان قطعی بر تشخیص و تعیین مراد متکلم باشند.

* پس مراد از عبارت (و انما الخلاف فی موضعین ...) چیست؟

بیان نزاع در دو مورد میان اهل علم است، که هر دو مورد از نزاع نیز صـغروی می‌باشـد و بهتر بود که شـیخ این دو مورد را در بحث کبروی مطرح نمی‌فرمود.

* دو اختلافی که شیخ در ذیل عبارت نقل نمود مربوط به چه اموری است؟

۱- به اینکه عمل به ظاهر قرآن جایز است یا نه؟

به عبـارت دیگر: آیـا ظواهر قرآن را می‌توان ظاهر به حساب آورد تا که حجّت باشـند یا اینکه ظاهر محسوب نشـده و از مورد بحث خارج‌اند.

۲- و به اینکه آیا ظواهر کلمات اعم از قرآن و یا کلمات متکلمین نسـبت به غیر مخاطب ظاهر محسوب می‌شونـد تا حجّت باشـند یا نه؟ آیا به‌طور مطلق حجت‌اند یا با شرائطی حجیّت دارند؟

* چرا شیخ در ابتدای متن مورد بحث فرمود: فاعتباره فی الجملهٔ و نفرمود بالجملهٔ؟

به خاطر اشاره به دو اختلافی است که در پاسخ به سؤالات قبلی ذکر آنها گذشت.

* آیا آوردن قید (فی الجملهٔ) در عبارت، مخالف با نظر خود شیخ در حجیّت مطلق امارات نیست؟

چرا و بهتر بود که این تقیید صورت نمی گرفت. چونکه هر دو نزاع در مصادیق و صغریات این کبری است. نه در نفس کبری.

ص: ۱۵۹

متن:

و الخلاف الاوّل ناظر الی عدم کون المقصود بالخطاب استفادهٔ المطلوب منه مستقلا.

و الخلاف الثانی ناظر الی منع کون المتعارف بین اهل اللسان اعتماد غیر من قصد افهامه بالخطاب علی ما یستفیده من الخطاب بواسطهٔ اصالهٔ عدم القرینهٔ عند التّخاطب.

فمرجع کلا الخلافین الی منع الصّغری، و امّا الکبری (اعنی کون الحکم عند الشارع فی استنباط مراداته) المقصود بها التفهیم ما هو المتعارف عند اهل اللسان فی الاستفادهٔ فممّا لا خلاف فیه و لا اشکال.

ترجمه:

هریک از دو خلاف به چه امری نظارت دارد؟

خلاف اوّل (یعنی: عدم حجیّت ظواهر قرآن) ناظر به عدم قصد از خطابات و ظواهر قرآنی است در استفاده مطلب و افاده مرادات از آن (خطاب قرآنی) به‌طور مستقل (بلکه نیاز به بیان دیگری از پیامبر و ائمه دارد).

و خلاف دوم (یعنی: عدم حجیّت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) ناظر است به رائج نبودن اعتماد غیر مخاطبین و آنهایی که به واسطه خطابات تفهیمشان قصد نشده بر آنچه از خطابات استفاده می‌شود از جمله به اصل عدم قرینه در وقت خطاب.

در نتیجه:

بازگشت هر دو مخالفت به منع صغرای مطلب است (زیرا مخالفین در هر دو مورد، ظواهر قرآن یا مطلق ظواهر را نسبت به غیر مخاطب از مصادیق و افراد ظهور نمی‌دانند)

امّا کبرای مسئله: به این معنا که حکم از نظر شارع در استنباط مقاصد و مراداتش از خطاباتی که به‌قصد تفهیم القاء شده، همان روش متعارف میان اهل لسان در استفاده مطالب می‌باشد پس از جمله اموری است که اختلاف و اشکالی در آن نیست.

ص: ۱۶۰

تشریح المسائل

* نظر مخالفین در اختلاف اوّل (عدم حجیّت ظواهر قرآن) به چه مطلبی است؟

نظرشان به این نکته است که تنها ظواهر قرآنی و خطابات کتاب الله در افاده مرادات شارع مستقلا کافی و وافی نبوده و نیازمند به اخبار و کلمات شارحین قرآن از جمله حضرات ائمه معصومین هستند.

به عبارت دیگر: خصوص ظواهر قرآن در حقّ ما حجّت نیست. و لکن ظواهر کلمات سایرین اعم از معصوم و غیر معصوم حجّت است.

* این اختلاف صغروی است یا کبروی؟

این اختلاف صغروی است.

* مرادتان از اینکه این اختلاف در حجیّت ظواهر قرآن صغروی است چیست؟

این است که این‌ها می‌خواهند بگویند که ظواهر بر دو دسته‌اند:

۱- یک دسته از ظواهر مستقلا و بدون نیاز به ضمیمه در مقام افاده مقصوداند، و عند العقلاء دارای ارزش. مثل: ظواهر سنّت و کلام متکلمین غیر معصوم.

۲- و یک دسته ظواهری که مستقلا در مقام افاده مرادات نیستند بلکه با تفسیر و بیان معصومین مفید مقصود هستند. مثل: ظواهر قرآن.

* آیا این‌ها اخذ به ظواهر قرآن را قبول ندارند؟ مطلقا.

چرا، این‌ها نیز اخذ به ظاهر می‌کنند، لکن به ظاهر مع الضمیمهٔ نه بالاستقلال.

* نظر مخالفین در اختلاف دوم (یعنی: عدم حجیّت مطلق ظواهر نسبت به غیر مخاطب) چیست؟

ص: ۱۶۱

متن:

اما الکلام فی الخلاف الأوّل

فتفصیله أنّه ذهب جماعهٔ من الأخباریّین الی المنع عن العمل بظواهر الکتاب من دون ما یرد التفسیر و کشف المراد عن الحجج المعصومین صلوات اللّه علیهم.

و أقوی ما یتمسّک لهم علی ذلک وجهان:

أحدهما: الأخبار المتواترهٔ المدّعی ظهورها فی المنع عن ذلک.

مثل النبوی صلّی اللّه علیه و آله: «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار»(۱).

و فی روایهٔ اخری: «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوّأ مقعده من النّار»(۲).

و فی نبویّ ثالث: «من فسّر القرآن برأیه فقد افتری اللّه الکذب»(۳).

ترجمه:

سخن در خلاف اوّل

پس تفصیل خلاف اوّل این است که:

جماعتی از اخباریون قائل‌اند که بدون ورود تفسیر و کشف مطلوب و مقصود از طریق ائمّه معصومین، عمل به ظواهر قرآن جایز نیست. و قوی‌ترین چیزی که به آن متمسّک شده‌اند دو دلیل است:

یکی از آن دلیل عبارتست از:

اخبار متواتره‌ای که ادّعا شده ظهور آنها در منع از عمل به ظواهر قرآن است مثل: این حدیث شریف نبوی که فرموده:

(کسی که قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، جایگاهش در جهنم است.)

و مثل: روایت دیگری که فرموده است:

(کسی که در قرآن بدون علم سخنی بگوید در جهنّم فرود می‌آید.)

و در حدیث نبوی سوم آمده است:

(کسی که به رأی خویش قرآن را تفسیر کند پس هرآینه بر خداوند دروغ بسته.)

۱- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۴.

۲- التوحید: ص ۹۱.

۳- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۱۴۰.

ص: ۱۶۲

متن:

و عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: «من فسّر القرآن برأیه ان أصاب لم یؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السّماء»(۱).

و فی النبویّ العامّیّ: «من فسّر القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ»(۲).

و عن مولانا الرضا، عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «انّ اللّه عزّ و جلّ قال فی الحدیث القدسیّ: ما آمن بی من فسّر کلامی برأیه، و ما عرفنی من شبّهنی بخلقی، و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی»(۳).

و عن تفسیر العیّاشیّ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال: من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر، و من فسّر برأیه آیة من کتاب اللّه فقد کفر»(۴).

ترجمه:

و از ابی عبد الله علیه السّلام منقول است که:

(کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند اگر به واقع اصابت کند پاداشی ندارد و اگر به خطا و اشتباه رود از فاصله‌ای دورتر از آسمان به زمین سقوط کند و در روایت نبوی از طریق عامّه آمده است که:

(کسی که به رأی خودش قرآن را تفسیر کند پس اگر به صواب هم رود به خطا رفته است و از مولانا امام رضا از پدرش و از آباء گرامیش از امیر مؤمنان علیهم السّلام منقول است که فرمود که:

پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله فرمود: خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید:

(کسی که کلام من را به رأی خود تفسیر کند به من ایمان نیاورده و کسی که مرا به مخلوقاتم تشبیه کند من را نشناخته است و کسی که قیاس را در دین من به کار برد بر دین و آیین من نمی‌باشد)

و از تفسیر عیاشی از ابی عبد اللّه علیه السّلام منقول است که فرمود:

(کسی که میان دو نفر به فکر و رأی خویش حکم کند کفر ورزیده است و آن‌کس که یک آیه از کتاب خدا را به رأی خودش تفسیر کند کافر شده است).

۱- تفسیر عیاشی ج ۱، ص ۱۷، المحاسن، ص ۳۰۰

۲- الصافی، ج ۱، ص ۲۱.

۳- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۲۸، ح ۳۳۱۵۶.

۴- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۸، ص ۳۹.

ص: ۱۶۳

متن:

و عن «مجمع البیان»: انّه قد صحّ عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و عن الأئمّهٔ القائمین مقامه أنّ تفسیر القرآن لا یجوز الّا بالأثر الصحیح و النصّ الصریح(۱).

و قوله علیه السّلام: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، انّ الآیهٔ یکون أوّلها فی شیء و آخرها فی شیء، و هو کلام متّصل ینصرف الی وجوه»(۲).

و فی مرسلهٔ شبیب بن أنس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: انّه قال لأبی حنیفهٔ: «أنت فقیه أهل العراق؟». قال: نعم. قال: «فبأیّ شیء تفتیهم؟» قال: بکتاب اللّه و سنّهٔ نبیّه صلّی اللّه علیه و آله. قال علیه السّلام: «یا أبا حنیفهٔ، تعرف کتاب اللّه حقّ معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟!» قال: نعم. قال علیه السّلام: «یا أبا حنیفهٔ لقد ادّعیت علما! ویلک، ما جعل اللّه ذلک الّا عند أهل الکتاب الّذین انزل علیهم، ویلک، و لا هو الّا عند الخاصّ من ذریّهٔ نبیّنا صلّی اللّه علیه و آله، و ما ورّثک اللّه من کتابه حرفا»(۳).

ترجمه:

و از کتاب «مجمع البیان» است که: در خبر صحیحه‌ای از پیامبر اکرم و ائمه طاهرین علیهم السّلام که قائم‌مقام او هستند رسیده است که: تفسیر قرآن جایز نیست مگر به واسطه اثر صحیح و نصّ واضح و آشکار.

و نیز فرموده اوست صلّی اللّه علیه و آله که: هیچ‌چیزی از عقول مردان دورتر از تفسیر قرآن نمی‌باشد زیرا ممکن است آیه‌ای از آیات اولش در مورد مطلبی و آخرش در مورد مطلب دیگری باشد و قرآن کلامی است که تمام کلماتش به هم متصل است و به وجوه مختلفی منصرف می‌شود.

و در روایت مرسله شعیب بن انس از ابی عبد اللّه علیه السّلام آمده است که: حضرت به ابو حنیفه فرمود: آیا تو فقیه اهل عراقی؟ عرض کرد: بله، حضرت فرمود: بر چه اساسی برای آنها فتوا می‌دهی؟ گفت: براساس کتاب خدا و سنت پیامبرش صلّی اللّه علیه و آله. حضرت فرمود: ای ابو حنیفه، آیا به طور شایسته و بایسته کتاب خدا را می‌شناسی و ناسخ و منسوخ را می‌دانی؟ گفت: بله.

حضرت فرمود: ای ابو حنیفه ادعای علم نمودی، وای بر تو، قرار نداده است خداوند این علم را مگر نزد اهل کتاب، (یعنی کسانی که قرآن بر آنان نازل شده است) وای بر تو، نیست آن علم مگر نزد خواص از ذریّه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و خداوند، یک حرف از آن را به تو تعلیم نفرموده است.

۱- مجمع البیان: ج ۱ ص ۱۳.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۵۰ ح ۷، من أبواب صفات القاضی، المحاسن: ص ۳۰۰.

۳- الوسائل: ج ۱۸ ص ۲۹ ح ۲۷ من ب ۶ من أبواب صفات القاضی.

ص: ۱۶۴

متن:

و فی روایهٔ زید الشحّام، قال:

دخل قتادهٔ علی أبی جعفر علیه السّلام، فقال له: «أنت فقیه أهل البصرهٔ؟» فقال: هکذا یزعمون.

فقال علیه السّلام: «بلغنی أنّک تفسّر القرآن؟» قال: نعم.

الی أن قال: «یا قتادهٔ، ان کنت قد فسّرت القرآن من تلقاء نفسک فقد هلکت و أهلکت، و ان کنت قد فسّرته من الرّجال فقد هلکت و أهلکت. ویحک یا قتادهٔ، انّما یعرف القرآن من خوطب به»(۱).

الی غیرذلک ممّا ادّعی فی الوسائل- فی کتاب القضاء-(۲) تجاوزها عن حدّ التواتر.

و حاصل هذا الوجه یرجع الی أنّ منع الشارع عن ذلک یکشف عن أنّ مقصود المتکلّم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام، فلیس من قبیل المحاورات العرفیّهٔ.

ترجمه:

و در روایت زید شحّام وارد است که:

قتاده بر امام ابی جعفر علیه السّلام داخل شد، حضرت به او فرمود: تو فقیه اهل بصره‌ای؟ قتاده گفت: مردم این گونه گمان کرده‌اند. حضرت فرمود: به من رسیده است که قرآن را تفسیر می کنی؟ قتاده گفت: بله، تا آنجا که حضرت فرمودند:

ای قتاده: اگر قرآن را از پیش خودت تفسیر می کنی پس هم خود را هلاک کرده‌ای و هم دیگران را، و اگر از رجال در این امر (تفسیر) کمک بگیری باز، هم خود را هلاک کرده‌ای و هم دیگران را، وای بر تو ای قتاده، قرآن را کسی می‌شناسد که به او خطاب شده.

و در روایات دیگری که صاحب وسائل در باب قضا مدعی آن شده است و از حد تواتر گذشته‌اند.

و حاصل این وجه یعنی: وجه اوّل از دو وجه اخباریین:

راجع به این است که: منع شارع از عمل به قرآن و تمسّک به ظواهر آن کاشف است از این که: مقصود متکلم (خدای تعالی) این نیست که مقاصد خود را به مجرد این کلام به مخاطبین تفهیم کند، پس قرآن از قبیل محاورات عرفی نیست، که به ظاهر آن اکتفا شود.

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۳۶ ح ۳۵ من ب ۱۳ من أبواب صفات القاضی.

۲- الباب ۱۳ ذیل حدیث ۸۲.

ص: ۱۶۵

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در تفسیر و شرح خلاف اوّل چیست؟

۱- برخی از اخباریین معتقدنـد که، عمل به ظواهر قرآن بدون تفسـیر ائمه علیهم السّـلام جایز نیست، تا آنجا که برخی افراط نموده، گفته‌اند: فهم آیات و کلمات قرآن مطلقا برای ما غیرممکن است.

۲- و برخی از آنها قائل به تفصیل شده‌اند که شرح آن در مطالب قبلی گذشت.

نکته:

از آنجا که ادلّه اخباریها در اثبات مـدعایشان (یعنی: منع عمل به ظواهر قرآن) نیازی به توضـیح و شـرح طولانی نـدارد تنها به شـرح اصطلاحات و عبارات می‌پردازیم.

* خلاصه اولین دلیل اخباریها بر مدّعایشان چیست؟

حاصـل دلیـل این است که: ظـاهر قرآن غیر از سـایر ظواهر است و بایـد حساب آن را جـدا کرد. زیرا در سایر ظواهر با همان ظواهر تفهیم مقصود صورت می‌پـذیرد و لـذا بناء عقلاء بر اخذ به آن ظواهر مسـتقر شده است. و لکن در خصوص قرآن، تفهیم مقصود به ظواهر با انضمام تفسیر اهل بیت است و لذا، در چنین خطابات و ظواهری عقلا، به ظاهر تنها اخذ نمی‌کنند.

* مراد از حدیث قدسی چگونه حدیثی است؟

کلامی است که مفادش از جانب خـدای عالم بر قلب مبارک پیامبر صـلّی اللّه علیه و آله القاء شده و پیامبر با لفظ خود آن را بازگو نموده است، و در الفاظ این‌چنین حدیثی اعجاز وجود ندارد.

* حدیث از نظر متن و به اعتبار وضوح و خفای دلالت بر چند قسم است؟

بر چهار قسم: نصّ، مجمل، ظاهر، مؤوّل.

* مراد از حدیث نص چگونه کلامی است؟

در آن کلام تنها یک معنا وجود دارد و احتمال معنای دیگری نمی‌رود.

* مراد از حدیث مجمل چیست؟

این است که: در کلام یک یا چند معنا محتمل است و لکن هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارد.

* مراد از حدیث ظاهر چیست؟

این است که: در کلام دو یا چند معنا وجود دارد که برخی بر بعض دیگر راجح‌اند که معنای راجح را ظاهر گویند.

* مراد از مؤوّل در حدیث چیست؟

این است که:

ص: ۱۶۶

معنای ظاهر حدیث را به واسطه قرائن و شواهد عقلی و نقلی برخلاف آن حمل کنیم.

* حدیث مرسل به چه معناست؟

به دو معناست:

۱- به حدیثی گویند که راوی خود آن را نشنیده و لکن بدون واسطه از پیامبر یا امام علیهم السّلام نقل نموده.

یعنی آخرین راویش معلوم نیست.

۲- به حدیثی گویند که از سلسله سند آن بیش از یک نفر حذف شده باشد.

ص: ۱۶۷

متن:

و الجواب عن الاستدلال بها أنّها لا تدلّ على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و ارادة خلاف ظاهرها فى الأخبار، اذ من المعلوم أنّ هذا لا يسمّى تفسيرا، فانّ أحدا من العقلاء اذا رأى فى كتاب مولاه أنّه أمره بشىء بلسانه المتعارف فى مخاطبته له- عربيّا أو فارسيّا أو غيرهما- فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيرا، اذ التفسير كشف القناع.

ترجمه:

(پاسخ به استدلال از وجه اوّل اخباریها)

اشاره

این است که: اخبار مذکور بر منع از عمل به ظواهری که بعد از تفحّص از ناسخ و مخصّص و وجود قرینه بر اراده خلاف ظواهر در اخبار دیگر و عدم دست‌یابی به آنها دارای معنایی روشن و واضح هستند دلالت ندارد.

زیرا معلوم و بدیهی است که چنین عملی تفسیر نامیده نمی‌شود، چه آنکه هریک از عقلاء وقتی در نامه مولایش ببیند که وی را با زبان متعارف و مأنوس میان اهل محاوره نسبت به امری مکلّف و موظف نموده است (اعم از اینکه به زبان عربی یا فارسی و یا غیر این دو) پس بدان دستور عمل نموده و آن را امتثال می‌کند و هرگز این تفسیر نامیده نمی‌شود. زیراکه تفسیر برداشتن پرده و رفع حجاب است.

سپس: به فرض قبول کنیم که صرف حمل لفظ بر معنایش تفسیر باشد، ولی علی الظاهر مراد از (رأی) همان اعتبار و لحاظ ظنّی عقلی است که برگشتش به استحسان است.

بنابراین: شامل حمل ظواهر قرآن بر معانی لغوی و عرفی نشده و این عمل تفسیر به رأی نامیده نمی‌شود.

ص: ۱۶۸

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمائید اخذ به یک آیه بر چند نوع است؟

بر چهار نوع است:

۱- آیات مجمل و متشابه را که محتمل چند معنا هستند بدون هیچ مدرک و دلیل قطعی بر یکی از معانی محتمل حمل نموده و حکم کنیم که مراد آیه همین معناست و لاغیر.

۲- حمل آیات بر معنایی که ظهور در آن معنا دارند قبل الفحص و الیأس از قرینه برخلاف ظاهر به عبارت دیگر: در برخورد اولیه با برخی آیات، ظاهر آیه ظهور در یک معنا دارد، و لکن ما قبل از جستجو و ناامید شدن از وجود قرینه‌ای که برخلاف ظاهر است، آیه شریفه را بر همین ظهورش حمل کنیم و بگوئیم: مراد آیه همین اطلاق است و حال آنکه شاید تقیید باشد.

۳- حمل آیه برخلاف معنای ظاهر بدون هیچ‌گونه قرینه‌ای و حال آنکه ظهور در همان معنای ظاهر دارد. مثل اینکه: آیه ظهور در وجوب داشته باشد و ما بگوییم: ظهور در استحباب دارد.

۴- حمل آیه بر ظاهرش بعد الفحص و الیأس از قرینه‌ای برخلاف ظاهر آن یعنی: آیه ظهور در معنایی دارد و ما هرچه در آیات و روایات جستجو نمودیم، قرینه‌ای برخلاف ظاهر نیافتیم و لذا آیه را حمل بر همان ظاهرش نمودیم و گفتیم: مثلا مراد مولی وجوب و یا حرمت است.

* مقدمهٔ بفرمائید تفسیر در لغت عرب به چه معناست؟

به معنای کشف القناع است، یعنی: پرده‌برداری از یک کلام مجمل و ناشناخته که احتمالا دارای معانی مختلفی است.

* آیا عمل به ظواهر و آیاتی که به‌خودی‌خود روشن است تفسیر نامیده می‌شود؟

خیر، زیرا در آنچه هویداست، ناسخ و منسوخ یا مجمل و مجهول و یا مطلق و مقیّدی وجود ندارد تا از آن پرده بردارد.

* دلیلتان بر مطلب اخیر چیست؟

این است که: امام علیه السّلام به جابر فرمودند:

(یا جابر انّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظّهر ظهر و لیس شیء ابعد من عقول الرّجال من تفسیر القرآن)

نکته: تعلیل آخر حدیث شریف نشان می‌دهد که تفسیر قرآن غیر از عمل به ظواهر قرآن است.

* حال بفرمایید حاصل فرموده شیخ در جواب از استدلال اخباریها تا بدینجا چیست؟

این است که:

ص: ۱۶۹

مفاد اخبار مذکور تفسیر به رأی را ممنوع و نامشروع می‌داند و لذا موضوع این احادیث تفسیر است حال آیا موضوع بحث ما که عمل به ظواهر قرآنی است از مصادیق تفسیر است؟ اگر هست حق با شماست و لکن موضوع بحث ما از مصادیق تفسیر نیست.

* مورد کلام و محلّ بحث در اینجا چه بود؟

مورد کلام در ظواهر آیاتی است که به دست ما رسیده است و ما مجازیم به آن ظواهر عمل کنیم، آن‌هم اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیأس نه بیش از آن و این تفسیر نیست.

به عبارت دیگر:

عمومات و مطلقاتی در آیات الهی وجود دارد که ما پس از تفحص کردن از مخصّصات و مقیّدات و یا قرائنی که دالّ برخلاف ظاهرانـد و عدم دست‌یابی به امور مذکور به اراده ظهورات مزبور اطمینان پیدا کرده به آنها عمل می‌کنیم، یعنی: مطابق آنچه از ظواهر این آیات استفاده می‌شود حرکت می‌کنیم. و چنین امری تفسیر به رأی نامیده نمی‌شود چون تفسیر، کشف القناع از امر مجهول است و حال آنکه مورد بحث ما امر مجمل و مجهول وجود ندارد، بلکه آنچه که هست همان ظاهر است و ظاهر همان امر آشکار است.

* حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: عمل به ظواهر از موضوع اخباری که اخباریها بدان تمسّک نمودند خارج است.

ص: ۱۷۰

متن:

ثمّ لو سلّم کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا، لکنّ الظاهر انّ المراد بالرّأی هو الاعتبار العقلیّ الظنّیّ الرّاجع الی الاستحسان، فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویّة و العرفیّة.

و حینئذ فالمراد بالتفسیر بالرّأی: امّا حمل اللفظ علی خلاف ظاهره أو احد احتمالیه، لرجحان ذلک فی نظره القاصر و عقله الفاتر. و یرشد الیه المرویّ عن مولانا الصادق علیه السّلام قال فی حدیث طویل: «و انّما هلک الناس فی المتشابه، لأنّهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته. فوضعوا له تأویلا من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصیاء علیهم السّلام فیعرّفونهم»(۱).

و امّا الحمل علی ما یظهر له فی بادئ الرأی من المعانی العرفیّة و اللغویّة، من دون تأمّل فی الأدلّة العقلیّة و من دون تتبع فی القرائن النقلیّة، مثل الآیات الأخر الدالّة علی خلاف هذا المعنی و الأخبار الواردة فی بیان المراد منها و تعیین ناسخها من منسوخها.

ترجمه:

بنابراین: مراد از تفسیر به رأی یکی از دو معنای ذیل است:

یا حمل لفظ برخلاف معنای ظاهر است (مشروط به اینکه انگیزه این حمل اعتماد به رأی باشد) یا حمل لفظ بر یکی از دو احتمال باشد به خاطر نظر قاصر و فکر سستی که حمل کننده است.

روایتی در تأیید معنای فوق

و روایتی از مولانا امام صادق علیه السّلام ما را به معنای فوق (حمل لفظ بر یکی از دو احتمال) راهنمایی می‌کند که در حدیثی طولانی فرموده است: (مردم در متشابه هلاک شده‌اند، زیرا بر معنای آن آگاه و مطلع نشده‌اند و حقیقت آن را نشناخته‌اند.)

در نتیجه: از پیش خود و به واسطه نظرشان تأویلی برای آن جعل نمودند، و خود را به واسطه آن جعل از اندیشه اوصیاء علیهم السّلام بی‌نیاز دانسته و به رأی آنها توجه نکردند تا حضرات معصومین معانی متشابه را به آنها معرفی نمایند.

۲- و یا حمل لفظ بر معنایی از معانی عرفی و لغوی که در برخورد اوّلیّه و نظر سطحی ظاهر می‌شود بدون تأمل در ادله عقلیّه و بدون تحقیق و تفحّص در قرائن نقلیّه، همچون آیات دیگر که برخلاف معنای ذهنی مذکور دلالت دارند و مثل اخبار و احادیث وارده در بیان مراد از آن آیه شریفه و جدا کردن ناسخش از منسوخ.

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

ص: ۱۷۱

تشریح المسائل

* حاصل پاسخ شیخ از متن قبلی چه شد؟

این شـد که، عمل به ظواهر و حمل الفاظ بر ظواهر معانی تفسـیر نمی‌باشد و اخباریها نمی‌توانند به واسـطه اخباری که مضـمون آنها نهی از تفسیر به رأی بود، اصولیین را در عمل به ظواهر قرآن تخطئه کنند.

* مراد شیخ از عبارت (لکنّ الظاهر انّ المراد بالرّأی هو الاعتبار العقلی الظّنّی ...) چیست؟

این است که: به فرض حمل الفاظ بر ظواهر معانی هم تفسـیر باشد، لکن روایاتی که شما به آنها استدلال نمودید مطلق تفسیر کردن قرآن را محکوم نکرده و مجرد تفسیر، عمل غیر جایزی نمی‌باشد.

به عبارت دیگر:

موضوع در اخبار مذکور تفسیر به رأی است و این عمل است که مورد نهی واقع شده است.

بیان مطلب اینکه، تفسیر:

۱- گـاهی به ظـاهر است. یعنی ظـاهر آیه دارای معنـائی است که به هر عـاقلی عرضه کنی آن معنا را می‌فهمـد و این تفسـیر به رأی نیست، چرا که رأی و سلیقه شخصی در آن معنا دخالت ندارد.

۲- گـاهی به رأی است. یعنی: شـخص تـا لفظی و آیه‌ای به گوشـش می‌خورد به واسـطه عقـل نـاقص خود آن را برخلاف ظاهرش حمـل می‌کنـد و یـا چون یکی از معـانی احتمـالی به حکم اسـتحسان و وجوه غیر موجّه (از قبیل ذوق و طبع) در نظرش اولی می‌آید لفظ را برآن حمل می‌کند و یا اینکه بدون تفحّص از قرائن و ادلّه عقلیّه و نقلیّه و اموری که مبیّن و شارح مقصود آیه هستند، لفظ را بر یکی از معانی عرفی یا لغوی و یا ... حمل می‌نماید.

روشن است که تفسیر به رأی به هریک از معانی مذکور باشد بر عمل به ظاهر صادق نمی‌باشد.

بنابراین:

تمسّک اخباری‌ها به اخبار ذکر شده جهت ردّ اصولیین و تخطئه آن بی‌اساس بوده و ربطی به موضوع بحث ندارد.

* مقصود از تفسیر به رأی را از نظر محققین امامیّه توضیح دهید؟

تفسیر به رأی اقسامی دارد که ذیلا مشخص شده

۱- حمل لفظی که ظهور در معانی دارد برخلاف ظاهرش یعنی: معنای مطلوب خود به صرف استحسان و لحاظ عقلی.

ص: ۱۷۲

۲- حمل الفاظ و آیات مجمل بر یکی از احتمالات آن باز هم به صرف استحسان و به مقتضای میل و طبع شخصی.

۳- حمل کلام و آیه شریفه بر ظهور آن بدون فحص از وجود قرینه در دلالت بر معنای خلاف ظاهر.

نکته: تفسیر به هریک از سه طریق مذکور که باشد از نظر قاطبه علماء امامیّه حرام و غیر جایز است و تفاوتی نمی‌کند که غرض مفسّر از اعمال رأی و اظهارنظر، اثبات یک امر منکری باشد و یا برآن رأی و تفسیر، هدف صحیحی را مترتّب نماید.

ص: ۱۷۳

متن:

و ممّا يقرّب هذا المعنى الثانى، و ان كان الأوّل اقرب عرفا، انّ المنهىّ فى تلك الاخبار، المخالفون الذين يستغنون بكتاب اللّه عن أهل البيت عليهم السّلام بل يخطّئونهم به.

و من المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نصّ الامام عليه السّلام على ظاهر القرآن، كما انّ المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس.

و يرشدك الى هذا ما تقدّم فى ردّ الامام عليه السّلام على أبى حنيفة حيث انّه يعمل بكتاب اللّه. و من المعلوم انّه انّما كان يعمل بظواهره، لا أنّه يؤوّله بالرأى، اذ لا عبرة بالرأى عندهم مع الكتاب و السنّة.

و يرشد الى هذا قول ابى عبد اللّه عليه السّلام فى ذمّ المخالفين انّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنّون انّه الناسخ و احتجّوا بالخاصّ و هم يظنّون انّه العامّ و احتجّوا بالآية و تركوا السنّة فى تأويلها و لم ينظروا الى ما يفتح به الكلام و الى ما يختمه و لم يعرفوا موارده و مصادره، اذ لم يأخذوه عن اهله فضلّوا و اضلّوا.(۱)

۱- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

ص: ۱۷۴

ترجمه:

مقرّب معنای دوّم

اشاره

و از جمله چیزهایی که معنای دوم (یعنی: حمل قرآن بر معنای ابتدایی بدون تأمل در ادله عقلیّه) را تقریب و تأیید می کند، اگرچه معنای اوّل از نظر عرف اقرب از معنای دوم است.

این است که:

آنچه در این اخبار نهی و زجر شده مخالفین (یعنی: عامه) هستند، کسانی که به واسطه قرآن از اهل بیت علیهم السّلام اظهار بی‌نیازی می کنند، بلکه ائمه به واسطه این استغناء به کتاب اللّه مخالفین را تخطئه و مذمّت نموده‌اند.

و از نظر شیعه تقدیم نص امام بر ظاهر قرآن بدیهی است، چنانکه، از دیدگاه مخالفین عکس این امر بدیهی است.

(مؤید بر گفتار فوق)

و آنچه شما را به این امر رهنمون می‌سازد روایتی است که قبلا در ردّ امام علیه السّلام نسبت به ابو حنیفه گذشت، از آن جهت که او (مدعی شد که) به کتاب اللّه عمل می کند.

معلوم است که شخصی همچون ابو حنیفه به ظواهر قرآن عمل می کند نه آنکه آن ظواهر را مطابق رأی خودش معنا کند، زیرا نزد اهل سنت با وجود قرآن و سنت هیچ اعتباری برای رأی نمی‌باشد.

(مؤیّد دیگر)

مؤیّد تقریب مذکور، فرموده امام ابی عبد اللّه است در مذمت اهل خلاف، بدین معنا که:

ایشان برخی آیات را مفسّر برخی دیگر از آیات قرار می‌دهند. به منسوخ استدلال می کنند، درحالی که ناسخ است، به خاص استدلال می کنند درحالی که گمان می کنند که عام است، به آیات استدلال می کنند و سنتی که در تأویل آن وارد شده ترک می کنند به افتتاح و اختتام آیات نمی‌نگرند، موارد و مصادر آیات را نمی‌شناسند، زیرا آن را از اهل بیت نگرفته‌اند فلذا هم خود گمراه شده‌اند و هم دیگران را گمراه کرده‌اند.

ص: ۱۷۵

تشریح المسائل

* مراد از عبارت «و ممّا یقرب هذا المعنی الثّانی ...» چیست؟

اشاره به مؤیّد و مقرّبی است که به خاطر آن نمی‌توان معنای دوم (و در تقسیم‌بندی ما معنای سوم) را نادیده گرفت و آن این است که:

اخباری که اخباریها برای تخطئه اصولیین بدان تمسّک نموده‌اند مخالفین را نهی و زجر نموده‌اند، و همواره این احادیث آنان را در عمل به آیات قرآنی بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیّه‌ای که در کنار آنهاست مذمّت فرموده‌اند.

* معنای دوم (در تقسیم شما معنای سوم) از تفسیر به رأی کدام معنا بود؟

حمل قرآن بر معنای ابتدایی که بدوا به خاطر می‌رسد، بدون تأمل در ادلّه عقلیّه و نقلیّه.

* به‌طور صریح بفرمایید مراد از مخالفین چه کسانی است و چرا؟

مراد اهل سنت و هرکسی است که بگوید: «حسبنا کتاب اللّه» و خود را از اهل بیت بی‌نیاز ببیند.

* مگر شیوه اهل بیت و پیروانش در مورد کتاب و سنت و تقدم و تأخر آن در تفسیر چیست؟

شیوه اهل بیت و اتباعشان، تقدیم نصّ معصوم علیهم السّلام بر ظواهر قرآن بوده و هست، و حال آنکه شیوه اهل سنت به‌عکس این شیوه است.

* مؤید دیگر در معنای ثانی (در تقسیم شما سوم) به‌عنوان تفسیر به رأی چیست؟

حدیثی از امام صادق علیه السّلام در محکومیت ابو حنیفه و نهی وی از عمل به‌ظاهر قرآن، که امام می‌فرماید: «وای بر تو چگونه به قرآن عمل می‌کنی بدون اهل بیت»

نکته: ابو حنیفه، صرفا به ظواهر آیات عمل می‌کرد و به کلماتی که از حضرات ائمه هدی علیهم السّلام در ذیل آیات به‌عنوان تفسیر وارد شده بود اعتنا نمی‌کرد؛ مضافا به اینکه، بدون تأمل در قرائن عقلیه و نقلیه، به محض اینکه بدوا معنایی از آیه می‌فهمید آن را مورد استناد و استدلال قرار داد، به آن معنا عمل می‌نمود.

۲- حدیثی از صادق آل محمد صلّی اللّه علیه و آله است در مذمت مخالفین که می‌فرماید:

«انّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجّوا بالمنسوخ و هم یظنّون انّه النّاسخ و احتجوا بالخاصّ و هم یظنون انّه العام و احتجّوا باوّل الآیهٔ و ترکوا السنهٔ فی تأویلها ...»

یعنی: ایشان قرآن را به‌وسیله قرآن معنا می‌کنند، به منسوخات استدلال می‌کنند درحالی‌که آنها را ناسخ می‌پندارند به خاص احتجاج می‌نمایند و حال آنکه آن را عام می‌پندارند، به آیات تمسّک می‌جویند و درحالی‌که قرائن نقلیه‌ای که در ذیل آنها وارد شده (سنت و حدیث) را ترک می‌گویند.

ص: ۱۷۶

* مؤیّد و مقرّب معنای اول (و در تقسیم شما اول و دوم) چیست؟

روایتی است از امام صادق که می‌فرماید:

«انما هلك الناس فی المتشابه لانّهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسئلهٔ الاوصیاء علیهم السّلام فیعرفونهم»

حاصل مطلب اینکه: اصولین می گویند: عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس جایز است و روایات مورد استدلال اخباریها شامل چنین موردی نمی‌شود. بلکه مربوط به اخذ به متشابهات و عمل ظاهر برخلاف ظاهر و اخذ به‌ظاهر قبل الفحص و الیأس می‌باشند.

ص: ۱۷۷

متن:

و بالجملـهٔ، فالانصاف، یقتضـی عدم الحکم بظهور الأخبار المذکورهٔ فی النّهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص و التّتبع فی سائر الأدلّهٔ، خصوصـا الآثار الواردهٔ عن المعصومین علیهم السّـلام، کیف، و لو دلّت علی المنع من العمل علی هـذا الوجه دلّت علی عـدم جواز العمل باحادیث اهل البیت علیهم السّلام ففی روایهٔ سلیم بن قیس الهلالی عن امیر المؤمنین علیه السّلام(۱):

«انّ امر النبیّ صـلّی اللّه علیه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ، و خاصّ و عامّ، و محکم و متشابه، و قد کان من رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله الکلام، یکون له وجهان، کلام عامّ و کلام خاصّ، مثل القرآن».

و فی روایهٔ ابن مسلم(۲):

«انّ الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن».

ترجمه:

خلاصه کلام

انصاف، عـدم حکم به ظهور اخبار ذکرشـده را در نهی از عمل به ظاهر کتاب پس از تفحص در ادلّه دیگر را طلب می‌کنـد، به‌ویژه فحص و بررسی در احادیثی که از ائمه علیهم السّلام وارد شده است.

چگونه (می‌توان حکم به ظهور اخبـار مـذکور در نهی مزبور نمود) درحـالی‌که، اگر این اخبار بر منع از عمل به ظواهر بر وجهی که گفتیم دلالـت نماینـد بر نهی از عمـل به احـادیث اهـل بیت نیز دلالـت می‌نمایـد چرا که از این جهت تفـاوتی میـان احادیث و قرآن نمی‌باشد.

دو شاهد بر مدعای مذکور

در روایت (سلیم بن قیس هلالی) از امام علی علیه السّلام آمده است که:

«دسـتور حضـرت پیامبر همچون قرآن است، که برخی از آن ناسخ و برخی منسوخ، برخی خاص و برخی دیگر عام، برخی محکم و دسته‌ای متشابه است، و چه‌بسا کلامی از ایشان دارای دو وجه باشد، کلامی خاص و کلامی عام، مثل قرآن.

و در روایت ابن مسلم آمده است که: «حدیث نسخ می‌شود همان‌طور که قرآن نسخ می‌شود».

۱- المستدرک: ج ۱۷ ص ۴۱ ح ۹ من ب ۱۴ من ابواب صفات القاضی.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۷ ح ۴ من ب ۹ من ابواب صفات القاضی.

ص: ۱۷۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فالانصاف یقتضی عدم الحکم ...) چیست؟

بیان یک پاسخ نقضی است.

یعنی: اگر از روی انصاف قضاوت کنیم به وضوح می‌بینیم که، هیچ‌یک از اخباری که نقل شد عمل به ظواهر آیات قرآن را پس از فحص و تأمّل در سایر ادلّه و نیافتن دلیلی برخلاف آن (به‌ویژه روایت رسیده از ائمه معصومین) نهی و منع نمی‌کنند. چرا؟

زیرا به اعتبار مماثلت و تشابهی که بین اخبار و قرآن است، اگر این اخبار عمل به ظواهر قرآنی را نهی و طرح کنند. لازمه‌اش این است که از عمل به ظواهر خود این احادیث و روایات نیز زجر و نهی شود و حال آنکه چنین نیست و شاهد بر این مدعا دو روایتی است که در ذیل متن مذکور نقل شده است یکی روایت سلیم بن قیس هلال و یکی روایت بن مسلم.

* مطلب فوق را به عنوان یک جواب نقضی بیشتر توضیح دهید؟

همان‌طور که قرآن دارای مطلق و مقید، مجمل و مبین، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه می‌باشد همین‌طور احادیث معصومین هم دارای محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و غیره می‌باشد.

و لذا: اگر عمل به ظواهر قرآن و لو بعد از فحص و جستجو و نیافتن قرینه جایز نباشد آنهم به این دلیل که شاید آن ظاهر مراد نباشد. پس باید عمل به ظواهر اخبار و احادیث نیز به همین دلیل جایز نباشد. حال: هر پاسخی که اخباریها در باب اخبار و احادیث به ما بدهند ما هم همان جواب را در باب آیات به آنها می‌دهیم.

نکته: اخبار از دو جهت مشکل دارند:

یکی از جهت دلالت (که شاید این ظاهر مراد نباشد) و یکی از جهت سند که شاید حدیث صادق نباشد که نیاز به بررسی دارد.

در نتیجه: اگر ما نتوانیم به ظاهر آیات عمل کنیم، پس به طریق اولی نباید بتوانیم به ظاهر اخبار عمل نماییم.

* شاهد و گواه شما بر اینکه اخبار همچون آیات قرآنی است، چیست؟

در روایت است که در متن آمده است یکی از سلیم بن قیس هلالی و دیگری روایت ابن مسلم.

* مراد از وجه در عبارت (من العمل علی هذا الوجه) چیست؟

عمل به ظاهر پس از فحص در ادله دیگر است.

ص: ۱۷۹

متن:

هـذا کلّه، مع معارضـۀ الاخبـار المـذکورۀ بـاکثر منهـا ممّـا یـدلّ علی جـواز التّمسّـک بظـاهر القرآن مثـل خـبر الثقلین المشـهور بین الفریقین(۱)- و غیرهـا ممّـا یـدلّ علی الامـر بالتّمسّـک بـالقرآن و العمل بما فیه(۲)، و عرض الأخبـار المتعارضـۀ بـل و مطلق الاخبـار علیه(۳)، و ردّ الشّروط الخالفۀ للکتاب فی ابواب العقود(۴). و الاخبار الدّالۀ قولا و فعلا و تقریرا علی جواز التّمسک بالکتاب:

مثـل قوله علیه السّـلام: لمّا قال زرارۀ: من این علمت انّ المسـح ببعض الرأس؟ فقال علیه السّـلام: لمکان الباء(۵)، فعرّفه مورد استفادۀ الحکم من ظـاهر الکتـاب. و قول الصـادق علیه السّـلام فی مقـام نهی الـدوانقیّ عن قبول خبر النّمـام: انّه فـاسق، و قـال اللّه تعـالی: ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا(۶) الآیۀ(۷).

ترجمه:

نقل اخبار معارض با روایات اخباریها

و تمام این اخبار که (در ذیل می‌آیـد) در صورت تعارض با اخبار مذکور (از جانب اخباریها) دلالت دارند به جواز تمسک به ظاهر قرآن. مثل: حدیث ثقلین که میان شیعه و سنی مشهور است و غیر آن از اخباری که بر امر به تمسک به قرآن و عمل به آنچه در آن هست و همچنین عرضه اخبار متعارض بلکه مطلق اخبار بر قرآن دارند و نیز اخباری که مضمون آنها ردّ شروطی است که در بابهای عقود برخلاف قرآن است و اخباری که قولا و فعلا و تقریرا بر جواز تمسک به قرآن دلالت دارند.

استشـهاد: مثل: این فرموده امام علیه السّـلام به زراره: زمانی که زراره محضر مبارکش عرض کرد: از کجا دانستید که مسح به بعض سر بایـد کشـیده شود؟ حضـرت فرمودنـد: به خـاطر بودن کلمه (باء) در کلام. و مثل این فرموده امام صادق در مقام نهی دوانیقی از پـذیرفتن خبر سـخن‌چین: که وی شـخص فاسـقی است و خداوند متعال در قرآن شـریفش می‌فرماید: (اگر فاسـقی برای شـما خبری آورد در اطراف آن تفحّص نموده و بدون مطالعه آن را نپذیرد).

۱- لاحظ مسند احمد بن حنبل: ج ۳ ص ۱۴، مستدرک الصحیحین: ج ۳ ص ۱۴۸، عیون اخبار الرضا: ج ۲ ص ۳۰

۲- بحار الانوار، ج ۹۲ باب ۱۹ ح ۱، ۴، ۱۰.

۳- وسائل الشیعۀ: ج ۱۸ ص ۷۸- ۷۸ ح ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۵ من ب ۹ من ابواب صفات القاضی.

۴- الوسائل: ج ۱۲ ص ۳۵۲- ۳۵۳ ب ۶ من ابواب الخیار.

۵- الوسائل: ج ۱ ص ۲۹۰ ح ۱ من ب ۲۳ من ابواب الوضوء.

۶- الوسائل: ج ۸ ص ۶۱۹ ح ۱۰ من ب ۱۶۴ من ابواب احکام العشرۀ المستدرک: ج ۱۷ ص ۴۱ ح ۹ من ب ۱۴ من ابواب صفات القاضی.

۷- الحجرات: ۶.

ص: ۱۸۰

متن:

و قوله علیه السّلام لابنه اسماعیل «انّ اللّه عزّ و جلّ یقول: یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین(۱)، فاذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم(۲)».

و قوله علیه السّـلام لمن اطال الجلوس فی بیت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذارا بانّه لم یکن شیء أتاه برجله: اما سمعت قول اللّه عزّ و جلّ: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا(۳).(۴)

و قوله علیه السّـلام فی التحلیل العبد للمطلّقهٔ ثلاثا: انّه زوج، قال اللّه عزّ و جلّ: حَتَّی تَنْکِحَ زَوْجاً غَیْرَهُ(۵)(۶) و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع: انّه تعالی قال فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَیْهِما(۷)(۸).

و تقریره علیه السّـلام التّمسک بقوله تعالی: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ، و انّه نسخ بقوله تعالی: وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ(۹)(۱۰).

۱- التوبهٔ: ۶۱.

۲- الوسائل: ج ۱۳ ص ۲۳۰ ح ۱ من ب ۶ من ابواب کتاب الودیعهٔ.

۳- الاسراء: ۳۶.

۴- المستدرک: ج ۱۳ ص ۲۲۱ ج ۴ من ب ۸۰ من ابواب ما یکتسب به.

۵- البقرهٔ: ۲۳۰.

۶- الوسائل: ج ۱۵ ص ۳۷۰ ح ۱ من ب ۱۲ من ابواب اقسام الطلاق و احکامه.

۷- البقرهٔ: ۲۳۰.

۸- المستدرک: ج ۱۵ ص ۳۲۸ الباب ۹ من ابواب اقسام الطلاق و احکامه.

۹- المائدهٔ: ۵.

۱۰- الوسائل: ج ۱۴ ص ۴۱۰ ح ۳ من ب ۱ من ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه.

ص: ۱۸۱

ترجمه:

نقل اخبار معارض با روایت منقول توسط اخباریها

اشاره

و کلام حضرت علیه السّلام است به فرزندشان اسماعیل که: خداوند عز و جل می‌فرماید:

پیامبر صلّی اللّه علیه و آله به خدای متعال و مؤمنین ایمان دارد، پس هرگاه مؤمنین و اهل ایمان نزد تو شهادت دادند آنها را تصدیق کن.

و نیز فرموده امام علیه السّلام است به کسی که:

نشستن در بیت التخلیه را به منظور گوش دادن به غناء طول می‌داد. تا عذر بیاورد که با پای خودش به آن مجلس نرفته است، (بلکه صدا به گوش او رسیده است) آیا نشنیده‌ای کلام خداوند عز و جل را که فرموده است:

قطعا گوش و چشم و دل تمام این‌ها مورد بازخواست قرار می گیرند؟

و نیز فرموده امام علیه السّلام است راجع به:

محلل واقع شدن عبد (بنده) برای زنی که سه بار (توسط شوهرش) طلاق داده شد که او (محلل) نیز زوج است و خدای عز و جل فرموده است: تا آنکه زن مطلقه با مردی غیر از شوهرش ازدواج کند.

و در مورد عدم وقوع تحلیل به واسطه عقد غیر دائم فرموده است:

پس، اگر محلل زن را طلاق داد، بر زن و شوهر سابقش (در ازدواج مجدد) اشکالی نیست.

و تقریر امام علیه السّلام نسبت به تمسکی که برخی افراد به آیه وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ یعنی:

می توانید با زنان عفیف از اهل کتاب ازدواج کنید این است که: آیه مذکور به واسطه آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ نسخ شده.

ص: ۱۸۲

تشریح المسائل

* حاصل مطلب شیخ در متن (هذا کله مع معارضهٔ الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که:

به فرض که ما از پاسخهای خود صرف‌نظر کنیم و بپذیریم که بر اساس اخبار منقوله از جانب شما عمل به ظواهر قرآن حتی بعد الفحص و الیأس جایز نباشد و لکن آنچه مهم است این است که:

این اخبار که شما در اثبات مدعای فوق مطرح کردید با یک سلسله اخباری که تعدادشان هم کم نیست و دلالتشان نیز از این اخبار به مراتب قوی‌تر است و عمل به ظواهر قرآن را بلامانع می‌دانند، در تعارض می‌باشند.

به عبارت دیگر: مدلول این اخبار کاشف از این است که: ظواهر قرآن نیز همچون ظواهر دیگر مستقلا در مقام افاده مقصود هستند.

حال: سؤال این است که: در اینجا عند المعارضه چه باید کرد؟

پاسخ این است که: هنگام معارضه میان این دو دسته از اخبار:

۱- اگر جمع میان متعارضین ممکن باشد، بین این دو گروه از اخبار به‌ترتیب زیر جمع می‌کنیم.

دسته اول از اخبار را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر قبل الفحص و الیأس.

و دسته دوم، از اخبار را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیأس.

۲- و اگر شما جمع بین این دو دسته از اخبار را قبول نکنید باید اخذ به رجحان را بپذیرد.

حال: چون اخبار دسته دوم هم اکثر و هم اقوی هستند بر روایات دسته اول رجحان سندی و دلالی دارند و ترجیح داده می‌شوند بنابراین حجت فعلی روایات دسته دوم‌اند.

اگر اخباریها رجحان را نپذیرفتند چه؟

می‌گوییم: اذا تعارضا تساقطا و یرجع الی اصالهٔ الاباحه.

اگر تساقط را نپذیرفتند چه؟

می‌گوییم: فاذن فتخیّر احدهما و تدع الآخر.

یعنی: شما دسته اول از اخبار را برگزینید و ما دسته دوم از اخبار را. (لکم دینکم ولی دین).

* به‌طور کلی اخبار و روایاتی که دلیل بر جواز اخذ به ظواهر قرآن‌اند بر چند دسته‌اند؟

به پنج دسته:

۱- روایاتی که مسلمانان را امر می‌کنند به اخذ و عمل به قرآن مثل: حدیث شریف ثقلین.

حال:

ص: ۱۸۳

اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود، معصومین علیهم السّلام ما را امر به پیروی از آن نمی کردند.

۲- روایاتی که تکلیف ما را در برخورد با اخبار متعارض روشن ساخته‌اند و می گویند:

اگر دو حدیث با هم تعارض کردند، آنها را به قرآن عرضه کنید، آن را که موافق قرآن بود اخذ و مخالف کتاب را رد کنید.

حال: اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود چگونه چنین دستور العملی از جانب ائمه صادر می‌شد.

۳- روایاتی که باز تکلیف ما را در دایره‌ای گسترده‌تر نسبت به روایات رسیده از معصومین روشن می کنند و می‌فرمایند که:

اگر حدیثی که از قول ما برای شما نقل می‌شود چه مبتلا به معارض باشد و چه نباشد آن را به قرآن عرضه کنید اگر موافق با ظواهر قرآن بود بدان عمل کنید و لذا محور ظواهر قرآن است.

۴- روایاتی که می گوید:

شروطی که در ضمن عقد نکاح می‌شود به قرآن عرضه کنید اگر مخالف کتاب و سنت رسول (ص) باشد مردود است و چنانچه مخالف قرآن نباشد واجب الوفا است.

۵- دسته دیگر روایاتی است که در ابواب متفرقه وارد شده و دلالت می کنند بر جواز تمسک به قرآن. لکن دلالت از این روایات قولی و برخی فعلی و برخی تقریری است که شیخ در اینجا به تعدادی از آنها استناد نموده است.

* پس مراد از عبارت (مثل خبر الثقلین ...) چیست؟

اشاره به اخبار و روایات دسته اول است.

* مراد از عبارت (و عرض الاخبار المتعارضهٔ ...) چیست؟

اخبار و روایات دسته دوم است.

* مراد از عبارت (و مطلق الاخبار علیه ....) چیست؟

اخبار و روایات دسته سوم است.

* مراد از عبارت (لمکان الباء ....) در روایت چیست؟

مربوط به یکی از احادیث دسته پنجم است که امام صادق فرمود:

(مسح سر در باب وضو به بعض آن است نه به تمام سر).

زراره سؤال کرد: از کجا دانستی که مسح سر به بعض سر است؟

امام در پاسخ فرمودند: لمکان الباء که بر (رءوسکم) داخل شده است چه آنکه فرق است بین اینکه گفته شود: (و امسحوا رءوسکم) یعنی سرهایتان را مسح بکشید که با استیجاب هم سازگاری دارد و بین

ص: ۱۸۴

اینکه گفته شود (و امسحوا برءوسکم) یعنی: به سرهایتان مسح بکشید که علی الظاهر مسح به مقداری از سر می‌باشد.

* مراد از (انه فاسق) در عبارت امام چیست؟

این است که صغرای یک قیاسی قرار می‌گیرد که آیه شریفه به عنوان یک کبرائی که حجتش مفروغ عنه و مسلم است. و لذا امام (ع) در مقام نهی منصور دوانیقی (لعنهٔ اللّه علیه) از اینکه خبر انسان خبر حین را پذیرفته فرمودند که:

۱- فلانی فاسق است (صغری)

۲- و قرآن فرموده: ان جاءکم فاسق بنبإ فتبيّنوا (کبری)

پس: تو نباید حرف آدم فاسق سخن‌چین را بدون تحقیق بپذیری. (نتیجه)

* شاهد در حدیث شریف (یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین فاذا شهدک عند المؤمنون فصدّقهم) در حدیث شریف چیست؟

(فاذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم) می‌باشد که امام برای تصدیق شهادت مؤمن به ظاهر آیه تمسک فرمودند و نحوه استشهاد را نیز به فرزندشان نشان دادند حاصل مطلب اینکه، معلوم می‌شود که ظواهر قرآن حجت و قابل تمسک و استناد است.

* آیه شریفه‌ای که امام در بیان خود به ظاهر آن استناد جستند را به طور کامل بنویسید؟

وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ، قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ، يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.(۱)

و از منافقان کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند که او گوش است هرچه او بگویند او باور می‌کند، بگو ای محمد به ایشان که آن پیغمبر گوش است ولی گوش نیکی برای شما می‌باشد، تصدیق می‌کند خدا را، او تصدیق می‌کند سخن مؤمنین را، او رحمت است برای کسانی که اظهار ایمان می‌کنند از شما و آنان که رسول خدا را به قول و فعل خویش می‌آزارند عذاب دردناکی بر ایشان می‌باشد.

* مراد از حدیث شریف (لمن اطال ... الخ) چیست؟

این است که: امام در حدیث شریف برای حرمت استماع غناء و لو آنکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر آیه شریفه استدلال فرمودند، درحالی‌که اگر ظواهر حجت نمی‌بود این نحوه استدلال نباید

۱- توبه/ ۶۱.

ص: ۱۸۵

درست باشد.

* حاصل مطلب در حدیث شریف و تمسک به آیه را بنویسید؟

حاصل مطلب اینکه:

فردی هروقت که به بیت الخلاء می‌رفت به خاطر اینکه هم‌جوار با مکانی بود که صدای غنا و موسیقی غنا از آنجا به سمعش می‌رسید، مدتها می‌نشست و به نوای آن گوش می‌داد. منتهی فکر می‌کرد و برای خود عذر می‌آورد که چون با پای خود به مجلس موسیقی نرفته بلکه صدای آن است که به گوش او می‌رسد پس مرتکب حرام هم نشده است.

حضرت به او فرمودند: این عمل حرام است و به خاطر آن عقاب می‌شوی، آیا این آیه را نشنیده‌ای که إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا

نکته: امام (ع) در این حدیث شریف برای حرمت استماع غنا و لو اینکه به مجلس آن حاضر نشوند به ظاهر این آیه شریفه استدلال نمودند. و حال آنکه اگر ظواهر قرآن حجت نمی‌بود نباید این نحوه از استدلال صورت می‌پذیرفت.

* مراد از عبارت (فی تحلیل العبد للمطلقة ثلاثا ... الخ) چیست؟

مربوط به پاسخی است که امام صادق در جواب این سؤال که:

زنی که سه بار مطلقه شده و نیاز به محلل دارد آیا عبد هم می‌تواند محلّل باشد یا اینکه حتما باید محلّل حرّ باشد؟ فرمودند: عبد هم می‌تواند محلل باشد و در آن شرط نیست که حرّ و آزاد باشد زیرا خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّی تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ(۱).

یعنی: اگر شوهر سه بار زن را طلاق داد پس از آن این زن بر شوهر حلال نیست مگر با شوهری غیر از شوهر اول ازدواج کند.

پس معیار و مناط حلال شدن زن بر شوهر در قرآن وجود محلل است درحالی‌که این عنوان بر بنده نیز صادق است.

* نحوه استدلال امام و استناد به ظاهر قرآن چگونه بود؟

العبد زوج. (صغری)

قرآن فرموده: حتی تنکح زوجا غیره. (کبری)

پس، عبد از مصادیق زوج بوده و اطلاق آیه نیز شامل او می‌شود.

۱- بقره/ ۲۳۰.

ص: ۱۸۶

نکته: این همان استفاده و استناد به ظاهر قرآن است.

* مراد از عبارت (و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع ...) چیست؟

این است که: امام صادق (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا تحلیل بایـد عقـد دائم باشـد یا به عقد منقطع هم ممکن است؟ فرمودند: باید به عقد دائم باشد و با متعه و عقد منقطع حاصل نمی گردد.

امام (ع) در این روایت برای استدلال به این امر به ظاهر آیه تمسک فرموده و می‌فرمایند که:

خدای تعالی در قرآن عزیزش می‌فرماید: فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أنْ يَتَراجَعا ... الخ.

یعنی: اگر محلل زن را طلاق داد پس دیگر باکی برآن دو نیست از اینکه به حالت قبل برگردند و با هم ازدواج کنند.

* نحوه استدلال امام به آیه شریفه چگونه است؟

نحو است که:

در عقد منقطع طلاق نیست. (صغری)

اگر محلل زن را طلاق داد شوهر اولی حق ازدواج دارد. (کبری)

پس تحلیل با عقد منقطع حاصل نمی‌شود بلکه باید دایمی باشد. (نتیجه)

* توضیحا بفرمایید از کجا می‌توان فهمید که عقد محلل باید دایمی باشد؟

اولا در آیه شریفه خداوند تعبیر به لفظ طلاق نمود.

ثانیا: در عقد منقطع طلاق مشروع نمی‌باشد، بلکه مدت که تمام شد زناشویی فسخ می‌شود.

نتیجه: معلوم می‌شود که عقد محلل باید دائمی باشد.

به عبارت دیگر: از ذکر لازم، ارائه ملزوم مشخص می‌شود.

حال: با توجه به اینکه امام در این استدلال هم به ظاهر آیه تمسک نموده چگونه حضرات اخباری ظواهر قرآن را حجّت نمی‌دانند.

نکته: دلالت شش روایتی که گذشت، قولی است.

* مراد از عبارت (و تقریره علیه السّلام التمسک بقوله تعالی ...) چیست؟

تفسیر و تقریر آیه شریفه‌ای است که حسن بن جهم در اثبات عقد دائم بدان تمسک نمود، به وسیله آیه دیگر.

توضیـح: در کتـاب نکاح آمـده است که مرد مسلمان با زن کافر در صورتی که اهل کتاب باشـد می‌توانـد ازدواج موقت کنـد و نه ازدواج دائم.

حال: روزی حسن بن جهم در حضور امام هشتم علیه السّلام گفت: این ازدواج دائم با زنان اهل کتاب باید

ص: ۱۸۷

صحیح باشد، چون خدای تعالی در قرآن می‌فرماید:

الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّباتُ وَ طَعامُ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ حِلٌّ لَکُمْ وَ طَعامُکُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ(۱).

امروز اشیاء پاک بر شما حلال شد و همچنین طعام کسانی که اهل کتاب هستند برای شما حلال است چنانچه طعام شما نیز برای ایشان حلال می‌باشد.

و نیز زنان عفیف مؤمن و زنان عفیفه (پاک‌دامن) از اهل کتاب بر شما حلال بوده و می‌توانید با ایشان ازدواج کنید.

نکته: امام علیه السّلام استدلال او را رد نکردند بلکه آن را تقریر کردند، منتهی در ردّ ادعای او اظهار داشتند که:

ولی این آیه به واسطه آیه دیگری که فرموده: وَ لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتَّی یُؤْمِنَ(۲) نسخ شده است.

یعنی: با زنان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند ازدواج نکنید.

حال: اگر ظواهر قرآن حجت نمی‌بود جایی برای تقریر نمی‌بود و باید امام در مقابل استدلال حسن بن جهم می‌فرمود: تمسک به ظاهر قرآن جایز نیست چون ظواهرش حجت نیست و حال آنکه تقریر فرمود.

* طریق دیگری در تقریر فوق بیان کنید؟

حسن بن جهم در محضر امام گفت: قرآن می‌فرماید: وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ.

یعنی: این آیه دلالت می‌کند که ازدواج و لو به صورت دایمی با اهل کتاب اشکالی ندارد. لکن به دنبال آن گفت: ولی این آیه به وسیله آیه لا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکاتِ حَتَّی یُؤْمِنَ نسخ شده است، پس نکاح مرد مسلمان با اهل کتاب (کافر) جایز نیست. امام رضا علیه السّلام این بیانات را شنیدند و سکوت کردند.

یعنی: کلام حسن بن جهم را رد نکردند و او را به خاطر این استدلال توبیخ نکردند.

نکته: دلالت این حدیث بر مدعای مذکور تقریری است.

۱- مائده/ ۵.

۲- بقره/ ۲۲۱.

ص: ۱۸۸

متن:

و قوله عليه السّلام فى رواية عبد الاعلى- فى حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة-: انّ هذا و شبهه يعرف من كتاب اللّه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ(۱) ثمّ قال: امسح عليه(۲) فاحال عليه السّلام معرفة حكم المسح على اصبعه المغطّى بالمرارة الى الكتاب مؤميا الى انّ هذا لا يحتاج الى السؤال، لوجوده فى ظاهر القرآن.

و لا يخفى انّ استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشّريفة ممّا لا يظهر الّا للمتأمل المدقّق نظرا الى انّ الآية الشّريفة انّما تدلّ على نفى وجوب الحرج- اعنى المسح على نفس الاصبع- فيدور الامر فى بادئ النّظر بين سقوط المسح رأسا و بين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح.

فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الامام عليه السّلام، لكن يعلم عند التّامل انّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة فى المسح، فهو الساقط دون اصل المسح فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة فى المسح فيمسح على الإصبع المغطّى.

فاذا احال الامام عليه السّلام استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب، فكيف يحتاج، نفى وجوب الغسل او الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، او غير ذلك من الاحكام التى يعرفها كلّ عارف باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التّفسير بذلك من اهل البيت.

۱- الحج، ۷۸

۲- الوسائل: ج ۱ ص ۳۲۷ ح ۵ من ب ۳۹ من ابواب صفات الوضوء.

ص: ۱۸۹

ترجمه:

و نیز این فرموده امام (ع) در روایت عبد الاعلی راجع به حکم کسی که:

به زمین خورد انگشتش افتاد. سپس بر روی انگشتش پارچه‌ای قرار داد؟

فرمودند: حکم این و مثل این از قرآن دانسته می‌شود، چرا که خدای تعالی فرموده است:

خداوند بر شما حکم حرجی و مشقت‌بار در دین قرار نداده است.

سپس فرمودند: بر روی آن (کهنه) مسح کن.

پس، معرفت و آگاهی از حکم مسح بر انگشت بسته شده را به قرآن احاله نمودند در حالی که اشاره می‌کردند به اینکه این مسئله نیازی به سؤال کردن ندارد چرا که پاسخ آن در ظاهر قرآن وجود دارد.

وجه عدم ظهور آیه شریفه

پوشیده نماند که استفاده حکم مذکور از ظاهر آیه شریفه از جمله مواردی است که به دست نمی‌آید مگر با بازنگری و تامل شخص با دقت. البته نظر به اینکه آیه شریفه صرفا بر نفی و سلب حرج (یعنی: مسح بر نفس انگشت مجروح) دلالت دارد، پس امر در بدو امر و ابتداء نظر دایر است بین مسح به طور کلی و بین بقای آن ولی با سقوط قید تماس ماسح (دست) با ممسوح (انگشت). پس آیه شریفه به ظاهرش بر فرموده امام دلالت نمی‌کند لکن با تأمّل و اندیشه معلوم می‌شود که سبب حرج همان اعتبار و ملاحظه مباشرت در مسح است (واقع شدن مسح بر خود انگشت) پس به آیه شریفه ملاحظه مزبور ساقط می‌شود نه اصل مسح، در نتیجه نفی حرج که مفاد آیه شریفه است دلیلی است بر سقوط اعتبار بما شرط در مسح، پس مکلف بر انگشت پیچیده شده به پارچه مسح می‌کند.

نتیجه

پس اگر امام (ع) استفاده چنین حکمی را که ظهور آیه برآن دلالت ندارد به ظاهر کتاب (که مراد همین آیه شریفه است) احاله می‌فرماید: پس چگونه نفی وجوب غسل یا وضو در زمانی که انجام آنها موجب حرج شدید باشد و به آسانی از ظاهر این آیه استفاده می‌شود یا احکام دیگری غیر از این دو که هر عارف به لغت از ظاهر قرآن آنها را درمی‌یابد موکول به ورود تفسیر از ناحیه حضرات ائمه (ع) باشد، پس حرف اخباریها مبنی بر عدم حجیّت این ظواهر فاقد اعتبار است.

ص: ۱۹۰

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فی حکم من عثر ....) چیست؟

آنجایی است که شخصی از امام (ع) سؤال کرد: من لغزیدم و زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد حال روی آن پارچه (یا باندی) پیچیده‌ام، اکنون وضو گرفته‌ام و می‌خواهم مسح پاهایم را بکشم وظیفه‌ام چیست؟

امام (ع) فرمود: این‌گونه مسائل نیاز به سؤال ندارد بلکه این‌گونه مسائل و اشباه آن از کتاب خدا دانسته می‌شود. آنجا که فرموده است ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ(۱).

یعنی: شما که این آیه شریفه را می‌خوانید مصادیق را به آن عرضه کنید و حکم شرعی را به دست آورید.

نکته: امام ابتدا و به‌طور مستقیم حکم شرعی را بیان نفرمود بلکه او را به ظاهر کتاب راهنمائی فرمود. و لکن به دنبال آن خودشان حکم را بیان فرمودند و گفتند: (امسح علی المرارهٔ).

نکته: مراد از (ظفر) ناخن است و معنای (مراره) همان کهنه و پارچه‌ای است که روی زخم را با آن می‌بندند.

* ظواهر قرآن چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- برخی کاملا آشکارند و نیازی به تأمل و دقت و بازنگری ندارد. مثل: وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ....

۲- و برخی از ظواهر ابتدا و در بدو امر مشخص نمی‌گردند و نیاز به تامل و بازنگری و دقت بیشتری دارند مثل: ما نحن فیه که از همین قبیل است.

* چرا آیه شریفه ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ... از آیات و ظواهر گروه دوم هستند؟

زیرا آیه می‌فرماید: در دین حکم حرجی برای شما جعل نشده و حال آنکه مسح انگشت زخمی حرج است و لذا جعل نشده است.

و لکن دو احتمال دیگر نیز وجود دارد:

۱- اینکه اصلا پاها را مسح نکنیم چرا که عسر و حرج دارد.

۲- اینکه پاها را از روی پارچه (باند) و نه بشره و پوست پاها مسح کنیم.

حال: کدامیک از این دو احتمال را می‌توان مورد لحاظ قرار داد؟ آیا اصل مسح ساقط می‌شود و یا

۱- حج / ۷۸.

ص: ۱۹۱

اینکه معاشرت میان ماسح و ممسوح ساقط می‌شود؟

مشخص است که تشخیص حکم از این آیه شریفه نیاز به تأمّل بیشتری دارد. یعنی باید دید آیا حرج از ناحیه اصل مسح است و یا از ناحیه شرط المسح (یعنی: مباشرت) است.

نکته: اصل مسح حرجی نیست بلکه مسح بر پوست پا حرجی است پس مباشرت برداشته می‌شود و نه اصل مسح.

حال: وقتی استنباط این احکام که نیازمند به تأمل و دقت هستند از ظواهر جایز است و امام ما را به ظواهر راهنمایی و ارجاع داده‌اند پس استفاده احکامی که در ابتدای امر از ظواهر ممکن است به طریق اولی جایز می‌باشد.

ص: ۱۹۲

متن:

و من ذلک ما ورد من: «انّ المصلّی اربعا فی السّفر ان قرئت علیه آیهٔ القصر وجب علیه الإعادهٔ و الّا فلا»(۱). و فی بعض الرّوایات: «ان قرئت علیه و فسّرت له».

و الظّاهر و لو بحکم اصالهٔ الاطلاق فی باقی الروایات انّ المراد من تفسیرها له بیان انّ المراد من قوله تعالی: وَ لا جُناحَ عَلَیْکُمْ* أنْ تَقْصُرُوا(۲) بیان التّرخیص فی اصل تشریع القصر و کونه مبتیا علی التّخفیف، فلا ینافی تعیّن القصر علی المسافر و عدم صحّهٔ الإتمام منه، و مثل هذه المخالفهٔ للظاهر یحتاج الی التفسیر بلا شبههٔ.

و قد ذکر زرارهٔ و محمّد بن مسلم للامام علیه السّلام: «انّ اللّه تعالی قال: فَلا جُناحَ* و لم یقل: افعلوا فاجاب علیه السّلام بانّه من قبیل قوله تعالی: فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أنْ یَطَّوَّفَ بِهِما(۳).

و هذا ایضا یدلّ علی تقریر الامام علیه السّلام لهما فی التّعرض لاستفادهٔ الأحکام من الکتاب و الدّخل و التّصرّف فی ظواهره.

و من ذلک استشهاد الامام علیه السّلام بآیات کثیرهٔ، مثل الاستشهاد لحلیّهٔ بعض النّسوان بقوله تعالی: وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ(۴) و فی عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالی: عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ(۵).

و من ذلک الاستشهاد لحلیّهٔ بعض الحیوانات بقوله تعالی: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً ... الآیهٔ(۶) الی غیر ذلک ممّا لا یحصی.

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۵.

۲- النساء، ۱۰۱.

۳- البقرهٔ: ۱۵۸

۴- النساء: ۲۴

۵- النحل: ۷۵

۶- الانعام: ۱۴۵

ص: ۱۹۳

ترجمه:

و از جمله اخبار معارض است روایت ذیل:

«نمازگزاری که در سفر نمازش را چهار رکعت خوانده، اگر آیه قصر بر او خوانده شود بر او واجب است که نمازش را اعاده کند وگرنه اعاده بر او لازم نیست.

و در برخی روایات آمده است که: اگر آیه قصر بر او خوانده شود و برایش تفسیر گردد و ظاهرا و لو به کمک اصالهٔ الاطلاقی که در روایات دیگر است و مراد از تفسیر آیه قصر برای نمازگزار مورد نظر، بیان این مطلب است که مراد از این سخن خدای متعال که می‌فرماید: (وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ* أَنْ تَقْصُرُوا) بیان مرخص و مجاز بودن نمازگزار در اصل مشروع بودن قصر است و اینکه قصر بودنش به اعتبار تخفیف و تسهیل است، پس مشروعیت حکم (قصر) به اعتبار تخفیف و تسهیل با تعیین وجوب قصر بر مسافر و عدم صحت نماز تمام از وی تنافی ندارد و بلاشک چنین مخالفتی با ظاهر، نیاز به تفسیر و توضیح دارد.

فلذا زراره و محمد بن مسلم در محضر مبارک امام (ع) یادآوری می‌کنند که خداوند متعال فرموده است: «لا جناح» و نفرموده است: «افعلوا». (یعنی: شما چگونه وجوب قصر را از آن نتیجه می‌گیرید؟)

امام (ع) پاسخ دادند که: این آیه از قبیل آیه دیگر است که می‌فرماید: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما).

و این خبر نیز دلالت دارد بر تقریر امام، آن دو را در متعرّض شدن نسبت به استفاده احکام از کتاب و دخل و تصرف در ظواهر آن.

و از همین قبیل است استشهاد امام (ع) به آیات متعدد، و در موارد مختلف از جمله استشهاد:

در حلال بودن برخی از زنان به آیه شریفه: (وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ)، و در عدم جواز طلاق عبد بدون رضایت مولی، به آیه شریفه: (عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ).

و از همین قبیل است استشهاد: در حلال بودن بعضی حیوانات، به آیه شریفه: (قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً).

و غیر از این موارد مواردی است که قابل شمارش نیست.

ص: ۱۹۴

تشریح المسائل

* مشار الیه (ذلک) در متن چه امری است؟

همان اخبار معارض با احادیث اخباریون است.

* مراد از عبارت (ان قرئت علیه آیهٔ القصر وجب و الّا فلا) چیست؟

پاسخ امام (ع) به این سؤال است که:

اگر مکلفی در مسافرت به خاطر جهل و یا نسیان، نمازی را که باید شکسته بخواند تمام خواند آیا اعاده لازم است یا خیر؟

یعنی: پس از اتمام نماز اگر بدون فاصله و یا با فاصله شخص دیگری آیه شریفه را که مشتمل بر مشروعیت نماز قصر در حق مسافر است برای او خواند، بر او واجب است که نمازش را دوباره بخواند.

لکن اگر چنین موقعیتی برای چنین نمازگزاری پیش نیامد و از آیه مذکور مطلع نشد و در حالت جهل و یا نسیان باقی ماند، لازم نیست که نمازش را اعاده کند.

حاصل مطلب اینکه: از این حدیث هم استفاده می‌شود که ظواهر قرآن در حق ما حجت‌اند و الّا امام به این ظاهر استناد نمی‌فرمود.

* پس مراد از عبارت (و فی بعض الروایات: ان قرئت علیه و فسرت له) چیست؟

این است که: در برخی از روایات به مجرد (ان قرئت له آیهٔ) اکتفا نشده و نفس قرائت را موجب لزوم اعاده قرار نداده، بلکه مضمون (و فسّرت له) را لحاظ نموده و فرموده‌اند:

اگر آیه قصر را برای آن نمازگزار (که به جای قصر تمام خوانده) قرائت کردند و مراد از آیه را برای او تفسیر نمودند باید نمازش را اعاده کند.

حال:

ممکن است آقای اخباری نیز در اثر یک توهم به همین تعبیر استناد کرده بگوید:

تمسک به ظواهر جایز نیست الّا بعد از ورود تفسیر و توضیحی از اهل بیت علیهم السّلام کنایه از اینکه:

حکم مسئله را باید از طریق تفسیر اهل بیت به او تفهیم نمود و الا درک آیه میسور نبوده و در نتیجه حکم اعاده عملی نخواهد بود پس این روایات می‌تواند مقیّد آن آیات باشد.

* پس مراد از عبارت (و الظاهر و لو بحکم اصالهٔ الاطلاق ...) چیست؟

دفع توهم فوق است.

بدین معنا که این حدیث مقصود دیگری دارد برخلاف آنچه اخباری بدان استناد کرده و آن عبارت است از اینکه:

ص: ۱۹۵

اولا: از طرفی نفی جناح ظهور در مجرّد ترخیص و جواز قصر است نه وجوب و تا اینجا نیازی به تفسیر ندارد.

ثانیا: از طرف دیگر قصر در نمازهای رباعیّه بالاجماع واجب است پس مراد آیه برخلاف آن ظاهر اوّلی است.

* حال سؤال این است که چرا آیه به «لا جناح» تعبیر نموده است؟ و فلسفه این تعبیر چیست؟

فلسفه این تعبیر آن است که:

اولاـ بیان اصل مشروعیّت از نظر مسلمانان مهم بوده چونکه بعید می‌دانستند که نماز چهار رکعتی در حال سفر دو رکعتی بشود یعنی: تأثیر برای سفر و حضر در حکم خدا قائل نبودند.

ثانیا: اخباری که کلمه (فسرت) را دربر دارد منافی با ظاهر آیه نمی‌باشد. چرا؟

زیرا:

از طرفی اصالهٔ الاطلاق مقتضی است بدون قید (فسّرت) و مجرد قرائت آیه نفی جناح در اعاده نماز به صورت قصر کافی می‌باشد.

از طرف دیگر مراد از (فسّرت) این است که؛ برای نمازگزار بیان کنند که از باب تخفیف و سهولت امر در اصل شریعت نمازهای چهاررکعتی در مسافرت قصر شده و مکلّفین در شکستن آن مرخص هستند.

در نتیجه:

این ترخیص با آن تعیین و وجوب قصر بر مسافر و عدم صحت اتمام نماز تنافی ندارد. زیرا جوازی که از آیه استفاده می‌شود جواز به معنای اعم است که هم با وجوب سازگاری دارد هم با کراهت و هم با استحباب.

به‌هرتقدیر چون ظاهر آیه دلالت بر تخییر مسافر در قصر و اتمام دارد و مراد تعیّن قصر می‌باشد، روشن است که مخالفت با چنین ظاهری نیاز به تفسیر داشته و بدون آن مقصود حاصل نمی‌گردد.

* گواهتان بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

اولا: چنانچه قبلا هم گفته شد تفسیر به معنای کشف المراد است و اخذ به ظاهر را تفسیر نمی‌گویند.

ثانیا: روایات دیگری غیر از روایت مذکور که دارای کلمه (فسّرت) است وجود داشت که مطلق آمده بودند و کلمه (فسرت) را دربر نداشتند.

ص: ۱۹۶

بنابراین: اگر فترت را به ظاهر آیه بزنیم باید آن مطلقات را نیز قید بزنیم و این با (لا جناح) در طرف دیگر نمی‌خواند و لذا مطلقات به اطلاق خود باقی می‌مانند.

لذا، چون در تقیید این مطلقات شک داریم، اصالهٔ الاطلاق جاری می کنیم.

* حاصل کلام و نتیجه بحث را در اینجا کوتاه بنویسید؟

حاصل مطلب این است که:

تفسیر نمی‌خواهد به ظواهر قرآن ظهور ببخشد و این گونه نیست که ظواهر قرآن بدون تفسیر مجمل و بدون دلالت باشند. بلکه به واسطه تفسیر از ظاهر آیه رفع ید کرده و آن را برخلاف ظهورش حمل می کنیم. و این برخلاف ادعای اخباریون است که می گویند: ظواهر بدون روایات مجمل بوده، و اصلا ظهوری ندارند.

و لذا در مورد همین آیه قصر که فرمود: فَلا جُناحَ* جناب زراره و محمد بن مسلم از امام پرسیدند:

چرا با اینکه قصر واجب است خداوند فرمود: فَلا جُناحَ* و نفرمود: افعلوا القصر؟ ما چگونه از آیه (لا جناح) وجوب بفهمیم و ظاهر آیه را که جواز است طرح نمائیم؟

امام (ع) در پاسخ فرمودند:

بله، ظاهر آیه همان جواز است و علی القاعده مکلف باید در فعل و یا ترک قصر مختار باشد و لکن مقصود خداوند متعال تعیّن قصر و وجوب آن است و لذا باید از ظاهر آیه صرف‌نظر کرد. به عبارت دیگر امام (ع) آنها را توبیخ نفرمود که چرا چنین می گویید بلکه فرمود:

این آیه شریفه نظیر آیه دیگری است که می‌فرماید: فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما.

حال: سؤال ایشان و پاسخ امام دلیل بر رضایت و تقریر امام است نسبت به آنها که متعرّض استفاده احکام از آیات قرآن شده و در ظواهر آیات دخل و تصرف نموده بودند، و الّا اگر امام بر این دخل و تصرف راضی نبود، می‌فرمود: تا از ما اهل بیت در ذیل آیه و یا آیات بیانی نیامده باشد شما می‌توانید آن آیات را بر آنچه دلالت دارند حمل کنید و یا اینکه می‌فرمودند: قبل از ورود بیان اصلا آیات دلالتی ندارند و حال آنکه حضرت علیه السّلام کار ایشان را در اخذ به ظاهر تقریر و عملا امضا نمودند.

منتهی امام علیه السّلام می‌فرماید: که پس از ورود تفسیر و آمدن بیان از ما اهل بیت باید از ظهور صرف نظر کرد، نه اینکه حکم به عدم ظهور آیه شود.

نتیجه اینکه: اگر در ذیل ظاهری از ظواهر کتاب بیانی وارد نشده و تفسیر به ما نرسید باید بتوانیم حکمی که از آن استفاده می‌شود اخذ و مورد عمل قرار دهیم.

ص: ۱۹۷

* مراد از عبارت (و من ذلک الاستشهاد الامام علیه السّلام بآیات کثیرة) چیست؟

این است که در موارد بسیاری ائمه علیهم السّلام حکمی را بیان کرده و سپس به ظواهر آیات کتاب خدا استدلال می‌کردند و این خود دلیل بر حجیت ظواهر است.

* محلّ استشهاد در عبارت (بحلیّة بعض النسوان) چیست؟

محل استشهاد فراز ما وَراءَ ذلِکُمْ در آیه شریفه وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ می‌باشد که ظاهر آن دلالت دارد بر حلال بودن زنانی غیر از زنانی که در صدر این آیه (نساء/ ۲۴) نام برده شده است.

نکته: یکی از مواردی که خود امام به ظاهر آیه استشهاد فرموده همین مورد است که امام فرموده:

با فلان زن ازدواج حلال است به دلیل آنکه قرآن فرموده: وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ.

* محل استشهاد در عبارت (فی عدم جواز طلاق العبد) چیست؟

محل استشهاد کلمه (شیء) است در آیه شریفه عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ. که نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند و ظاهر عموم هم این است که: بنده بدون رضایت آقایش بر هیچ‌چیز از جمله طلاق زوجه‌اش قدرت و اجازه ندارد چون طلاق هم شیئی از اشیاء است، پس از عبد صادر نمی‌شود.

* مراد از عبارت (الاستشهاد لحلیّة بعض الحیوانات بقوله) چیست؟

یکی دیگر از مواردی است که امام فرمود: فلان حیوان حلال‌گوشت است و سپس استدلال فرمود به آیه شریفه: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً ... الآیة.

که محل استشهاد فراز لا أَجِدُ* می‌باشد که دلالت دارد بر عدم تحریم غیر از آنچه که در آیه شریفه ذکر شده است.

ص: ۱۹۸

متن:

الثانی من وجهی المنع:

انّا نعلم بطروّ التقیید و التخصیص و التجوّز فی اکثر ظواهر الکتاب و ذلک ممّا یسقطها عن الظهور.

و فیه:

أوّلا النقض بظواهر السّنّهٔ، فانّا نقطع بطروّ مخالفهٔ الظّاهر فی اکثرها. و ثانیا، انّ هذا لا یوجب السّقوط و انّما یوجب الفحص عمّا یوجب مخالفهٔ الظّاهر.

فان قلت: العلم الاجمالیّ بوجود مخالفات الظّواهر لا یرتفع اثره، و هو وجوب التوقّف بالفحص و لذا لو تردّد اللّفظ بین معنیین او علم اجمالا بمخالفهٔ احد الظّاهرین لظاهر الآخر- کما فی العامّین من وجه و شبههما- وجب التوقّف فیه و لو بعد الفحص.

ترجمه:

دلیل دوم اخباریها در منع عمل به ظواهر

این است که می گویند:

ما می‌دانیم که در اکثر ظواهر قرآن تقیید، تخصیص و مجاز واقع شده و این امور از جمله چیزهائی هستند که ظواهر را از ظهور ساقط می کنند.

اشکالات وارده بر استدلال مذکور

در استدلال مذکور دو ایراد وارد است: اولا: نقض (استدلال مذکور است) به ظواهر سنت و خبر، زیرا قطع داریم که در اکثر آنها (آن ظواهر قرآنی) خلاف ظاهر اراده شده است.

نتیجه اینکه: پس ظواهر سنت نیز نباید حجت باشد درحالی‌که از نظر آنها حجیّت ظواهر در اخبار حتمی است. ثانیا: این (تقیید و تخصیص و تجویز) موجب سقوط (ظاهر از حجیّت) نمی‌شود. بلکه، موجب فحص و جستجو از آنچه (قرائنی) که موجب مخالفت در ظواهر می گردند می‌شود.

طرح یک اشکال

اگر در مقام اشکال به پاسخ مذکور بگویی:

علم اجمالی به وجود خلاف ظواهر، اثرش (که همان وجوب رفع ید از ظاهر است) به واسطه تفحّص و جستجو خنثی و زایل نمی‌شود.

پس اگر لفظ مردّد میان دو معنا بود یا اگر اجمالا مخالفت یکی از دو ظاهر نسبت به دیگری دانسته شد مثل دو عامی که نسبت میان آن دو من وجه است یا موردی که شبیه آن دو است توقّف در آن واجب است هرچند بعد از تفحّص باشد.

ص: ۱۹۹

تشریح المسائل

* حاصل دومین دلیل اخباریها که سید صدر بدان تمسّک کرده است چیست؟

این است که: علم اجمالی داریم بر اینکه غالب ظواهر قرآنی به ظهورشان باقی نماند و خلاف ظاهر رد آنها اراده شده است به‌طوری که:

۱- بسیاری از عمومات قرآنی تخصیص خورده‌اند تا آنجا که گفته می‌شود: «ما من عامّ الّا و قد خصّ».

۲- بسیاری از مطلقات قرآنی تقیید خورده‌اند تا آنجا که گفته می‌شود: «ما من مطلق الّا و قد قیّد».

۳- و برخی از حقایق قرآن بر معانی مجازیه حمل شده‌اند.

حال: با وجود این علم اجمالی به هر عامی و یا مطلقی و در یک کلمه به هر ظاهری که بربخوریم احتمال می‌دهیم که برخلاف ظاهر حمل شده باشد و مراد واقعی همان ظاهر کلام نباشد.

و لذا: ظواهر ارزش واقعی خود را از دست داده و قابل تمسّک نمی‌باشند.

* پاسخ شیخ به این دلیل اخباریها چیست؟

یک جواب نقضی و یک جواب حلّی است.

* جواب نقضی شیخ به دلیل اخباریها چگونه است؟

می‌فرماید: اگر صرف اراده خلاف ظاهر در آیات، عامل خروج آنها از حجیّت است و موجب خروج آنها از ظهور می‌شود این مطالب در ظواهر سنت نیز ساری و جاری است و لذا نباید به آنها نیز تمسّک کرد و حال آنکه شما اخباریین بدان اخبار تمسّک می کنید و حجّت بودن آنها از نظر شما امر مسلمی است.

حال: هر پاسخی که شما از این مشکل در رابطه با اخبار به ما بدهید، ما همان پاسخ را در رابطه با آیات به شما می‌دهیم.

* پاسخ حلّی شیخ به دلیل (دوم) اخباریها چیست؟

این است که: اگرچه مطلب همان گونه است که گفته شد یعنی بیشتر عمومات و مطلقات قرآنی و الفاظ حقیقی تقیید و تخصیص خورده‌اند و مجازات به‌جای حقایق و خلاف ظاهرها به جای ظاهرها اراده شده‌اند و لکن این علم اجمالی به این مسائل موجب نمی‌شود که ظواهر از ظهور ساقط شده و به مجملات تبدیل گردیده و از حجیّت بیفتند. زیرا در مواردی که به واسطه قرائن بر تخصیص و تقیید و مجاز علم به اراده خلاف ظاهر باشد لفظ را بر معنای مراد حمل می کنیم و اختلافی در بین نیست بل انّما الکلام در مواردی است که در وجود قرائن شک داریم و لذا نباید به مجرد برخورد با ظواهر بدانها

ص: ۲۰۰

تمسّک نمود بلکه بایـد ابتدا درباره آن تفحّص نمود و پس از فحص اگر به قرینه‌ای دست یافتیم مثل موارد معلوم الفاظ را برخلاف ظاهرشان حمل می‌کنیم و چنانچه از پیدا کردن قرائن مأیوس شدیم لازم است که عمومات را بر عمومشان و مطلقات را بر اطلاقشان و الفاظ محتمل المجاز را بر حقیقتشان حمل نماییم.

حاصـل مطلب اینکه: وجود تقییـد و تخصیـص و قرائنی از این قبیـل موجب سـقوط ظواهر از حجیّت نمی‌شونـد بلکه باعث فحص از وجود قرینه برخلاف ظاهر می‌شونـد و این مسأله‌ای است که احـدی در آن اختلاف نـدارد، چرا که قائلین به حجیّت ظواهر نگفته‌اند که ظهور در ابتدای امر و قبل از فحص از قرینه برخلاف، باید مورد عمل واقع شوند تا که چنین اشکالی به آنها وارد شود.

* مراد از عبارت (العلم الاجمالی .... لا یرتفع اثره و هو وجوب التوقف ...) چیست؟

بیان اشکالی است از جانب اخباریها به پاسخ گذشته مبنی بر اینکه:

ما نسبت به ظواهر قرآنی علم اجمالی داریم به اینکه در آنها خلاف ظاهر زیاد ارتکاب شده و اثر علم اجمالی این است که نسبت به اطراف علم باید توقف نمود که بیان اشکال در سؤالات بعدی خواهد آمد.

* مراد از عبارت (لو تردد اللفظ بین معنیین ...) چیست؟

این است که اگر لفظ مردد میان دو معنا بود مثل الفاظ مشترکی که قرینه معینه‌ای در عبارت نداشـته باشند و یا الفاظی که دارای دو معنای ضد هستند مثل مولی که مشترک است میان معنای آقا و بنده.

* مراد از عبارت (کما فی العامین من وجه) چیست؟

این است که دو عام وارد شـده است که ظاهر یکی مخصّص دیگری است و می‌توان به واسـطه یکی از آن دو از ظهور دیگری رفع ید نمود.

فی المثل:

۱- در یک دلیل آمده است که اکرام و احسان عالم عادل لازم است.

۲- در دلیل دیگری آمده است فقیه غیر شیعه را نباید اکرام کرد.

حـال: دلیـل اول چـون موضـوعش تنهـا عـالم عـادل اسـت خـاص اسـت و لکـن از آن جهـت که نسبت به شیعه و غیر شـیعه قیـد و خصوصیّتی ندارد عام است.

و دلیل دوم چون موضوعش از حجیّت غیر شـیعه بودن خاص و نسـبت به عادل و غیر آن عام است پس نسـبت میان فقیه غیر شیعه با عالم عادل عموم و خصوص من وجه است.

ص: ۲۰۱

بنابراین: هریک از این دو می‌توانند مخصّص دیگری باشند.

لذا: اگر دلیل دوم را مخصّص دلیل اول قرار دهیم مراد از اکرام، عالم عادل شیعه می‌شود و اگر دلیل اول را مخصّص دلیل دوم قرار دهیم، مقصود عدم اکرام فقیه غیر شیعی می‌باشد.

* مراد از عبارت (و شبههما ...) چیست؟

این است که: عام و مطلق نیز مثل عامین من وجه می‌باشند، چرا که عام صلاحیت دارد برای تقید مطلق و مطلق صلاحیت دارد که عام را تقیید بزند و حال آنکه هیچ قرینه‌ای هم بر تعیین این دو در دست نمی‌باشد.

فی المثل:

۱- در دلیل آمده: (اکرم رجلا) که دلیل مطلق است، چرا که شامل فاسق و عادل است.

۲- و در دلیل دیگری آمده (لا تکرم الفسّاق) که دلیلی عام است چرا که شامل زن و مرد می‌شود.

نتیجه: دوران امر بین آن است که فساق را مقیّد (رجلا) قرار دهد و یا رجلا را مخصّص (الفسّاق).

* تقریر اشکال فوق توسط شیخ چگونه است؟

به دو بیان تقریر شده است.

* بیان اول شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چگونه است؟

می‌فرماید: مستشکل می‌گوید: علم اجمالی که آمد اثر آن توقف است، یعنی ما مجاز نیستیم که به ظاهر عمل کنیم و تا زمانی هم که این علم اجمالی هست آن اثر هم هست. و تفاوتی میان قبل از فحص از قرینه و بعد از فحص وجود ندارد.

یعنی: همان‌طوری که قبل از فحص این علم اجمالی وجود دارد و اثرش وجوب توقف است همین‌طور بعد از فحص هم این علم اجمالی وجود دارد و آن اثر نیز هست. چرا؟

زیرا حد اکثر فحص ما، در اخباری است که به دست ما رسیده است و حال آنکه روایات بسیاری هست که به دست ما نرسیده و احتمال دارد که در آن روایات غیر واصله، قرینه‌ای برخلاف آن ظاهر مورد نظر ما وجود داشته باشد و لذا بعد الفحص نیز باید در آن اخبار واصله هم توقف نمود.

در نتیجه: همان‌طورکه اگر کلامی از ابتدا مجمل بود و مردد بود میان دو معنا مثل (رأیت عینا) باید توقف نمود. همین‌طور هم اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از دو ظاهر با ظاهر دیگر در واقع مخالف است باید توقف نمود.

* بیان دوم شیخ در تقریر اشکال اخباریها به پاسخ گذشته چیست؟

این است که همان‌طور که علم اجمالی قبل الفحص وجود داشته بعد الفحص هم وجود دارد.

ص: ۲۰۲

حال: این علم اجمالی یا اثر دارد و یا اثر ندارد.

۱- اگر اثر دارد که همان توقف است و لذا فرقی میان قبل الفحص و بعد الفحص وجود ندارد.

۲- و اگر اثر نـدارد باز هم میان قبل الفحص و بعـد الفحص فرقی وجود نـدارد و باید قبل از فحص هم بتوانیم به ظاهر تمسک کنیم درحالی‌که شما (اصولیین) خود این مطلب را تجویز نمی‌کنید.

پس:

علم اجمالی است و اثر دارد و تا زمانی که علم اجمالی هست اثرش هم هست. (صغری)

و تردیدی نیست که علم اجمالی بعد الفحص هم وجود دارد. (کبری)

پس: تردیدی نیست که اثر آن یعنی توقف نیز وجود دارد.

ص: ۲۰۳

قلت: هذه شبهة ربّما تورد على من استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص فى العمومات بثبوت العلم الاجمالىّ بوجود المخصّصات. فانّ العلم الاجمالىّ امّا أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلىّ بوجود عدّة مخصّصات و امّا ان لا يبقى. فان بقى فلا يرتفع بالفحص و الّا فلا مقتضى للفحص. و تندفع هذه الشّبهة: بأنّ المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة فى الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص. و اما وجود مخالفات فى الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم.

فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصّص يظهر بعد الفحص، و لا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالىّ. و أمّا بعد الفحص فاحتمال وجود المخصّص فى الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالىّ. و الحاصل: انّ المصنّف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب و السنّة. لا قبل الفحص و لا بعده.

ترجمه:

پاسخ از اشکال مذکور

این است که: این اشکال چه‌بسا بر کسی وارد شود که به واسطه ثبوت علم اجمالی به وجود مخصصات، استدلال می کند به وجوب فحص و جستجوی مخصّص در عمومات. یعنی تمسّک به عمومات بدوا جایز نبوده و باید فحص کرد. پس علم اجمالی یا اثرش (عدم جواز تمسّک به عمومات) باقی است، هرچند بعد از علم تفصیلی به وجود تعدادی از مخصّصات و یا اینکه اثر آن باقی نمی‌ماند. پس: الف) اگر (اثر علم اجمالی) باقی باشد به‌واسطه فحص از مخصّص مرتفع نمی‌شود. یعنی: همان‌طور که قبل از فحص تمسّک به عموم جایز نبود بعد از آن نیز جایز نخواهد بود. ب) اگر (اثر علم اجمالی) باقی نباشد، پس مقتضی برای فحص پس از علم تفصیلی به تعدادی از مخصصات وجود ندارد. یعنی: به مجرد حصول علم تفصیلی به یکی از مخصصات، تفحص متوقف می‌شود. این شبهه ممکن است (توسط شخص مذکور) این‌گونه دفع شود که: آنچه اجمالا- (قبل از تفحّص) معلوم است وجود مخالفت‌های بسیاری است در واقع با آنچه (ظواهری) که در دست ماست، به نحوی که پس از فحص به تفصیل (برای ما) معلوم می‌شوند. و اما وجود مخالفت‌های زاید برآن در واقع امری است غیر معلوم و نامشخص. پس: عمل به عمومات قبل از فحص جایز نیست به‌دلیل وجود مخصّصی که احتمالا پس از فحص، ظاهر و مانع از عمل به آن گردیده به نحوی که نفی آن مخصّص به وسیله اصل به ملاحظه علم اجمالی ممکن نمی‌باشد. ولی بعد از فحص و احراز آحاد مخصّصات وجود مخصص زاید (به اعتبار نبودن علم اجمالی) به وسیله اصل نفی می‌شود. حاصل کلام اینکه شیخ، بین ظواهر قرآن و سنت فرقی نمی‌یابد، نه نسبت به قبل از فحص و نه بعد از آن.

ص: ۲۰۴

تشریح المسائل

* مقدمهٔ بفرمایید انحلال علم اجمالی چگونه است؟

یا حقیقی است و یا حکمی.

* مراد از انحلال حقیقی علم اجمالی را با یک مثال روشن کنید؟

فی المثل: اگر به‌طور قطع یکی از دو ظرف مورد استفاده به‌طور غیر معیّن نجس شده است، و ما علم اجمالی پیدا نمودیم که فی المثل یک قطره خون و یا ... در یکی از این دو ظرف افتاده است لکن بعد از تفحّص یقین حاصل نمودیم که یکی از آن دو ظرف نجس گردیده و دیگر هم احتمال خلاف ندهیم در این صورت:

علم اجمالی منحلّ می‌شود به علم تفصیلی به نجاست یکی از دو ظرف و طهارت ظرف دیگر.

* مراد از انحلال حکمی علم اجمالی را با ذکر یک مثال روشن کنید.

فی المثل؛ اگر در مثال قبلی، بیّنه شهادت داد که در یکی از دو ظرف فوق (مثلاـ ظرف شماره ۱) یک قطره بول چکیده است حکمش این است که: باید از آن ظرف اجتناب کنیم.

* پس تکلیف آن قطره خون قبلی چه می‌شود؟

آن خون مورد علم اجمالی نیز در همین ظرف است و ان‌شاءالله که در ظرف دیگر نیست.

بنابراین: علم اجمالی منحل می‌شود:

۱- به علم تفصیلی به نجس بودن این ظرفی که قطع داریم به اینکه بول در آن چکیده است.

۲- و به شک بدوی نسبت به ظرف دیگر.

* پس تکلیف مکلّف در اینجا چه می‌شود؟

مکلف موظف می‌شود: از آن ظرف معلوم بالتفصیل اجتناب نموده و نسبت به ظرف مشکوک، اصالهٔ الطهارهٔ جاری کند.

* وجه تسمیه این فرض چیست؟

این است که: این فرض نیز از نظر حکم مثل فرض اول است (یعنی: وجوب اجتناب از یک ظرف) و لذا انحلال علم اجمالی در این فرض را، انحلال حکمی می گویند.

* مراد از عبارت (هذه شبههٔ ربّما تورد ... بثبوت العلم الاجمالی ...) چیست؟

بیان شبهه اخباریّین است توسط شیخ که توضیح آن خواهد آمد.

* مراد از عبارت (اما ان یبقی اکره و لو بعد العلم التفصیلی ...) چیست؟

این است که: چون وسعت و دایره علم اجمالی بیشتر از موارد مظان ادله است، ناگزیر جستجو در

ص: ۲۰۵

این مواضع موجب دستیابی به همه قرائن صارفه نمی‌شود، در نتیجه: علم اجمالی منحل نشده و اثرش که وجوب توقف است باقی می‌ماند.

* مراد از عبارت (و اما ان لا یبقی) چیست؟

این است که: اگر به واسطه فحص و بازنگری به تمام قرائن صارفه دست یافتیم، علم تفصیلی حاصل شده و قطعا دیگر شکی باقی نمی‌ماند.

پس: علم اجمالی حقیقتا منحل می‌شود به آنچه به دست آمده است.

* مراد از عبارت (و الّا فلا مقتضی للفحص) چیست؟

این است که: پس از حصول علم تفصیلی دیگر مقتضی و موجب برای فحص از مخصّصات دیگر وجود ندارد و فحص زائد می‌باشد.

یعنی: به محض حصول علم تفصیلی به آحاد مخصّصات باید تفحص را متوقف نمود.

* مراد از عبارت (و اما وجود مخالفات فی الواقع زائدا ...) چیست؟

این است که: انحلال حکمی است نه حقیقی.

* نظر شیخ پیرامون اشکال مذکور چیست؟

این است که: اشکال اخباریها:

اوّلا: شبهه‌ای بیشتر نیست.

ثانیا: به کسانی وارد است که می‌گویند؛ با وجود علم اجمالی به مخصّصات، ابتداء تمسّک به عمومات جایز نمی‌باشد، بلکه پس از فحص و دستیابی به آحاد مخصّصات و علم تفصیلی به آنها که باز هم احتمال عده‌ای از مخصصات دیگر نیز داده می‌شود، اصالهٔ العموم جاری کرده و به عمومات عمل می‌شود.

نکته: از آنجا که تقریر این اشکال به دنبال تقریر اشکال قبلی در بحث گذشته بیان شد، تقریر مجدّد لازم ندارد.

* حاصل و خلاصه جواب شیخ از شبهه‌ای که تقریر شد چیست؟

قبول داریم که ممکن است بعد از فحص در مخصّصات و قرائن صارفه و معارضات از ظواهر برخی از قرائن برخلاف ظاهر موجود باشد و به دست ما نرسیده باشد ولی چون علم اجمالی در این صورت منحل می‌شود به: ۱- علم تفصیلی نسبت به آنچه تحصیل شده، ۲- و شک بدوی نسبت به قرائن و صوارف به دست نیامده، مکلّف باید نسبت به امور مشکوک به اصل عملیه رجوع کند و با اجرای اصل عدم تخصیص و اصل عدم وجود صارف، احتمال وجود آن را منسد کند.

ص: ۲۰۶

* مثال مورد بحث ما بر اساس پاسخ فوق چگونه است؟

از قبیل همان مثالی است که یقین پیدا می‌کنیم یک قطره خون در یکی از دو ظرف افتاده لکن بدون اینکه بدانیم در کدام‌یک از آن دو ظرف افتاده است.

حال: پس از حصول این علم اجمالی اگر یقین حاصل کنیم خون معلوم بالاجمال، در یکی از دو ظرف وجود ندارد ولی احتمال دهیم که نجاست دیگری در یکی از دو ظرف افتاده باشد، در اینجا مانعی از رجوع به اصالهٔ الطهاره و یا استصحاب طهارت وجود ندارد.

* حاصل کلام فوق چیست؟

این است که: معلوم بالاجمال از ابتدا مقید است به آنچه در دست بوده و امکان وصولش نیز می‌باشد و لذا: پس از جستجو در مظان ادلّه و به دست آوردن قرائن به اندازه معلوم بالاجمال و انحلال علم اجمالی به عمل تفصیلی و شک بدوی، ما موظفیم که به قرائن دست آمده عمل کنیم و قرائنی را که مشکوک و محتمل‌اند به وسیله اصل، رد کنیم.

* مراد شیخ از مطلب فوق چیست؟

این است که: ما قبول نداریم که دائره علم اجمالی بیشتر از آن چیزی است که در اختیار ما قرار دارد و حال آنکه شما دائره علم اجمالی را به تمام احادیث صادره از اهل بیت علیهم السّلام توسعه می‌دهید اعم از اینکه به دست ما رسیده باشد یا نه و لذا ما علم اجمالی را محدود می‌کنیم به اخباری که به دست ما رسیده است، چرا که ممکن است آن اخبار غیر واصله مربوطه به معارف اسلامی، مسئله حکومت و مسائل اخلاقی و ... بوده است و ربطی به احکام شرعیّه نداشته باشد.

حال: وقتی دایره علم اجمالی محدود شد به اخبار موجود که به ما رسیده می‌گوییم:

فرق است میان قبل از فحص و بعد از فحص، چرا که قبل از فحص علم اجمالی وجود دارد و لذا اثرش نیز هست پس نمی‌توان اصالهٔ الظهور جاری کرد و به ظواهر تمسّک نمود، زیرا علم اجمالی مانع از این اصل است و جلوی آن را می‌گیرد.

اما بعد الفحص و پیدا کردن قرینه برخلاف ظاهر در اکثر موارد، و مأیوس شدن از قرینه در برخی موارد آن، علم اجمالی تبدیل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر موارد (۹۵٪) و به یک شک بدوی نسبت به برخی از موارد (۵٪) که نسبت به این موارد مشکوک که مانعی از تمسّک (به اصالهٔ عدم القرینه) وجود ندارد. و به اصطلاح انحلال علم اجمالی حکمی است، یعنی وجود محتملات را با اصل نفی کرده و مثل موارد انحلال حقیقی عمل می‌کنیم.

در نتیجه: اخباریها از این طریق هم به مقاصدشان نرسیدند.

ص: ۲۰۷

متن:

ثمّ انّک قد عرفت انّ العمدهٔ فی منع الاخباریّین من العمل بظواهر الکتاب هی الأخبار المانعهٔ عن تفسیر القرآن، الّا انّه یظهر من کلام السیّد الصدر شارح الوافیهٔ(۱)- فی آخر کلامه- انّ المنع عن العمل بظواهر الکتاب هو مقتضی الأصل، و العمل بظواهر الاخبار خرج بالدلیل، حیث قال- بعد اثبات انّ فی القرآن محکمات و ظواهر، و انّه ممّا لا یصحّ انکاره، و ینبغی النزاع فی جواز العمل بالظّواهر، و انّ الحقّ مع الأخباریّین- ما خلاصته: انّ التوضیح یظهر بعد مقدّمتین:

الاولی: انّ بقاء التّکلیف ممّا لا شکّ فیه، و لزوم العمل بمقتضاه موقوف علی الإفهام، و هو یکون فی الأکثر بالقول، و دلالته فی الأکثر تکون ظنّیهٔ، اذ مدار الإفهام علی القاء الحقائق مجرّدهٔ عن القرینهٔ و علی ما یفهمون و ان کان احتمال التجوّز و خفاء القرینهٔ باقیا.

الثانیهٔ: انّ المتشابه کما یکون فی اصل اللغهٔ کذلک یکون بحسب الاصطلاح، مثل ان یقول احد: «انّا استعمل العمومات، و کثیرا ما ارید الخصوص من غیر قرینهٔ، و ربّما اخاطب احدا و ارید غیره» و نحو ذلک، فحینئذ لا یجوز لنا القطع بمراده و لا یحصل لنا الظنّ به؛ و القرآن من هذا القبیل، لأنّه نزل علی اصطلاح خاصّ، لا اقول علی وضع جدید، بل اعمّ من ان یکون ذلک او یکون فیه مجازات لا یعرفها العرب، و مع ذلک قد وجدت فیه کلمات لا یعلم المراد منها کالمقطّعات. ثمّ قال: قال سبحانه: مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...

الآیهٔ(۲)، ذمّ علی اتّباع المتشابه، و لم یبیّن لهم المتشابهات ما هی؟ و کم هی بل لم یبیّن لهم المراد من هذا اللّفظ، و جعل البیان موکولا الی خلفائه. و النبیّ صلّی اللّه علیه و آله نهی النّاس عن التّفسیر بالآراء. و جعلوا الاصل عدم العمل بالظّنّ الّا ما اخرجه الدّلیل.

ترجمه:

دلیل اخباریها در منع از عمل به ظواهر قرآن

از آنچه گفته شد دانستید که: علت عمده در منع نمودن اخباریها از عمل به ظواهر قرآن، اخباری است که مانع (ما) از تفسیر قرآن‌اند. جز اینکه از کلام سید صدر- شارح وافیه- در پایان کلامش استفاده می‌شود که: منع از عمل به ظواهر قرآن کریم مقتضای اصل است. و اینکه عمل به ظواهر اخبار جایز است، از باب (ما خرج بالدلیل) است. یعنی: اگر دلیل قطعی بر جواز عمل به اخبار وجود نداشت، عمل به ظاهر آنها نیز جایز نمی‌بود. شارح وافیه پس از اثبات اینکه در قرآن آیات محکمه و ظواهری وجود دارد که قابل انکار نمی‌باشند. و شایسته است که تنها

۱- الوافیهٔ: ص ۵۶ الصفحهٔ الاولی س ۸.

۲- عمران، آیه ۷

ص: ۲۰۸

در عمل به ظواهر نزاع واقع شود؛ گفته است که، در این نزاع حق با اخباریهاست.

ما حصل سخن سید صدر در شرح وافیه

می گوید: سخن ما بعد از ذکر دو مقدمه آشکار می‌شود. مقدمه اوّل اینکه: بقاء تکلیف (برعهده مکلف) از جمله اموری است که شکی در آن نیست و وجوب عمل به مقتضای آن (تکلیف) موقوف بر افهام و تفهیم است. یعنی: مکلّف باید مراد و مطلوب خودش را به مکلّف تفهیم کند. و تفهیم غالبا به وسیله الفاظ است و دلالت الفاظ بیشتر ظنّی بوده و مفید علم نمی‌باشند؛ زیرا مدار افهام بر این است که متکلّم الفاظ حقیقی را بدون قرینه و با اعتماد به فهم مخاطبین القاء نماید هرچند احتمال اراده مجاز و اخفاء قرینه (در حق مخاطب نسبت به متکلم) باقی باشد. یعنی: مخاطب احتمال دهد که متکلم از روی اعتماد به وی کلام را بدون قرینه آورده است. لذا چنین کلامی از جانب متکلّم تنها مفید ظنّ است.

مقدمه دوم: تتشابه در مصطلحات

همان‌طور که در اصل لغت، متشابه وجود دارد، (یعنی: لغتی یافت شود که معنایش روشن نباشد) همین‌طور در مصطلحات هم تشابه وجود دارد، مثل اینکه شخصی بگوید: «من عمومات را به کار می‌برم ولی چه‌بسا بدون نصب قرینه‌ای بر مرادم از آن اراده خصوص می کنم.

و چه‌بسا کسی را مورد خطاب قرار می‌دهم درحالی‌که غیر او را اراده می کنم و یا مانند این اصطلاحات. پس در این صورت: نه قطع به کلمات چنین قائلی برای ما ممکن است و نه ظن به مقصود او برای ما حاصل می‌شود و قرآن کریم نیز از این قبیل است، زیرا بر اصطلاح مخصوصی نازل شده، نمی گویم: ترکیب کلمات و حروف آن بر اساس وضع جدید است، بلکه، تراکیب این کتاب اعم است از اینکه وضع آن جدید بوده یا در آن مجازاتی باشد که عرب آنها را نشناسد. از این گذشته، گاهی در قرآن کلماتی یافت می‌شود که معنا و مراد آن مجهول است مثل: حروف مقطعه (الم، حم سجده، ...) سپس می گوید: خداوند سبحان می‌فرماید: در قرآن آیات محکمه‌ای وجود دارد که آنها اصل کتاب‌اند و آیات دیگری می‌باشد که متشابه بوده و معنای آنها معلوم نیست. در این آیه خداوند متعال مردم را بر متابعت از این متشابهات مورد مذمّت قرار داده و درعین‌حال بر ایشان بیان نفرموده است که متشابهات چه هستند و مقدارشان چقدر است و مراد از آنها چیست. بلکه بیان آنها را بر خلفای خودش واگذار نموده است. و پیامبر نیز مردم را از تفسیر به رأی نهی نموده‌اند و علما نیز اصل اولی را عدم عمل به ظن قرار داده‌اند مگر ظنونی که دلیل، آنها را از اصل خارج نموده است.

ص: ۲۰۹

تشریح المسائل

* مراد از (انک قد عرفت ... تا ... الا) در متن مورد بحث چیست؟

این است که مشهور اخباریین ادعا کردند که عمل به ظواهر قرآن و لو بعد الفحص و الیأس از دست‌یابی به قرینه جایز نمی‌باشد و مهم‌ترین مستندات آنها همان روایاتی بود که بررسی شد و در جهت مدعای آنان قرار نگرفت. و لکن سید صدر شارح وافیه، مدّعی شده است که حرمت عمل به ظواهر قرآن بر مبنای دلیل خاص نیست بلکه مقتضای قاعده اولیه در باب ظنون عدم جواز عمل به ظنون است و چون کتاب از جمله ظنون است پس عمل به ظاهر آن نیز جایز نیست.

* نظریه صدر راجع به سنت در این زمینه چیست؟

می گوید: ظواهر سنت به دلیل خاص (یعنی اجمال اخباری و اصولی بر جواز عمل به ظواهر سنت) از تحت این اصل خارج شده‌اند پس می‌توان به ظواهر سنت عمل نمود.

* خلاصه مدعای سید دشتکی (صدر) در عمل به ظواهر قرآن چیست؟

این است که: ظواهر کتاب در حق غیر معصوم حجت نیست و حق با اخباریهاست و در اثبات این نظر مطالبی دارد که شیخ آن مطالب را با ذکر و مقدمه شروع می کند.

* حاصل کلام سید صدر در مقدمه اول چیست؟

این است که:

۱- تکلیف تا دامنه قیامت برعهده مکلّف است.

۲- عمل به تکلیف متوقف بر افهام و تفهیم است (نیمه اول باید خداوند واجبات و محرماتش را بفهماند بعد ما بشناسیم و عمل کنیم).

۳- مسلما تفهیم تکالیف و مرادات غالبا به وسیله الفاظ و اقوال است نه با اشاره.

۴- بیشتر اقوال ظهوراتند و دلالت آنها بر مراد است ولی کلام متکلّمین به اعتبار اخفاء قرائن و اعتماد بر فهم مخاطبین ظنی است.

نتیجه: مرادات متکلمین غالبا برای شنوندگان قطعی و جزمی نیست.

* مقتضای این مقدمه از نظر سید صدر چیست؟

این است که: عمل به ظواهر جایز باشد و بلامانع.

* قبل از مقدمه دوم متشابهات لغوی و اصطلاحی را از نظر سید صدر تعریف کنید؟

۱- متشابهات لغوی (ذاتی) کلماتی هستند که به‌حسب موضوع له لغوی مجمل‌اند و مراد از آنها روشن نیست، اعم از اینکه این کلمات از مشترکات لفظی باشند مثل کلمه (عین) و یا کلماتی باشند که

ص: ۲۱۰

معنای لغوی آنها را ندانیم، هرچند که از مشترکات لفظی نیستند مثل کلمه (صعید).

۲- متشابهات اصطلاحی (عرضی) کلماتی هستند که به‌حسب اصل لغت معنایشان روشن است و لکن در استعمالات یک متکلم به‌دلیل روش خاص خودش مجمل هستند.

فی المثل: مولایی بگوید: در بسیاری جاها من شخصی را مورد خطاب قرار می‌دهم و حال آنکه دیگری مقصود من است.

* به‌نظر سید صدر در کدام‌یک از دو نوع متشابه ذاتی و عرضی تحصیل مراد متکلم بالقطع است؟

در هیچ‌یک، یعنی همان‌طور که مخاطب نمی‌تواند مراد متکلّم را در متشابه ذاتی قطعا و یا ظنّا به دست آورده، در متشابه اصطلاحی (عرضی) هم نمی‌تواند مراد متکلّم را بالقطع او الظن به دست آورد.

نکته: سید صدر قائل است که کلمات قرآنی از قبیل متشابهات اصطلاحی است چون‌که قرآن بر اسلوب جدیدی نازل شده.

یعنی:

۱- بسیاری از ظواهر قرآن خلاف ظاهر اراده شده، بدون اینکه قرینه‌ای ذکر شده باشد. مثل آیه:

لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ.

۲- در بسیاری از آیات، خطاب به پیامبر است و حال آنکه مراد کس دیگری است. مثل حدیث:

«نزل القرآن بایّاک اعنی و اسمع یا جار». یعنی بالعرض اجمال پیدا کرده و قابل تمسّک نمی‌باشد.

* مراد سید صدر از اسلوب جدید حقیقت شرعیه بالوضع التعیینی است یعنی شارع مقدس الفاظ مستعمله در قرآن را از معانی لغویه آنها نقل داده و در معانی جدید حقیقت قرار داده است؟

خیر، اعم است از اینکه: ۱- به وضع جدید باشد ۲- و یا اینکه الفاظ را در همان معانی لغویه به کار برده باشد و لکن خلاف بسیاری از این ظواهر را اراده کرده باشد. یعنی معانی مجازیه‌ای که عربها به آن معانی آشنا نیستند. چه در اثر نیاوردن قرینه و چه در اثر جدید بودن معنا، پس قرآن مجمل اصطلاحی است.

* حاصل کلام سید صدر در مقدمه دوم چیست؟

این است که:

(۱- چون متشابهات ذاتی و اصطلاحاتی مجمل‌اند و دارای معانی نامعلوم، قطع و جزم و بلکه ظن نیز به مراد آن حاصل نمی‌شود.

(۲- قرآن نیز به اعتبار شمولش بر ظواهر کثیره، از مجملات اصطلاحی است.

در نتیجه: قرآن نیز غیر قابل استناد بوده و قابل تمسّک نیست.

ص: ۲۱۱

* گواه سید صدر بر مدعای فوق چیست؟

۱- این فرموده حق‌تعالی که: مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...

که در آن آیات را به دو دسته محکمات و متشابهات تقسیم نموده و سپس در مذمّت کسانی که از متشابهات پیروی می‌کنند فرموده: فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ.

نکته: چیزی که به‌نظر سید صدر در این آیه شریفه مهم است این است که:

۱- به دنبال کلمه متشابه بیان نفرموده است که متشابه چیست؟ چقدر است؟ تبعیت از چه متشابهی جایز نیست؟ و حتی خود کلمه (متشابه) نیز به‌حسب معنا و مفهوم متشابه است و معنای لغوی آن روشن نیست و لذا بیان و تفسیر همه این امور را به اهل بیت واگذار نموده است.

۲- نهی پیامبر از تفسیر به رأی است و این نیست مگر بدین خاطر که مراد از ظواهر قرآنی قابل تحصیل نیست.

۳- اجماع حضرات اهل علم بر حرمت عمل به ظن است یعنی: مشهور علمای اصول و اخباریها می‌گویند:

اصل، حرمت عمل به ظن است الّا ما خرج بالدلیل. (صغری)

این اصل شامل ظواهر کتاب هم می‌شود. (کبری)

پس به‌واسطه همین اصل عمل به ظواهر کتاب حرام است. (نتیجه)

ص: ۲۱۲

متن:

اذا تمهّدت المقدّمتان، فنقول: مقتضى الاولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانية عدم العمل، لأنّ ما صار متشابها لا يحصل الظّنّ بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الأصل المذكور. فنطالب بدليل جواز العمل، لأنّ الاصل الثّابت عند الخاصّة هو عدم جواز العمل بالظنّ الّا ما اخرجه الدليل.

لا يقال: انّ الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم اجماعىّ.

لأنّا نمنع الصغرى، اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنّص. و امّا شموله للظّاهر فلا، الى ان قال:

لا يقال: انّ ما ذكرتم لو تمّ لدلّ على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار ايضا، لما فيها من النّاسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه، و العامّ و المخصّص و المطلق و المقيّد.

لأنّا نقول: انّا لو خلّينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السّنّة مع عدم نصب القرينة على خلافها. و لكن منعنا من ذلك فى القرآن للمنع من اتّباع المتشابه و عدم بيان حقيقته، و منعنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن تفسير القرآن. و لا ريب فى انّ غير النصّ محتاج الى التفسير. و ايضا ذمّ اللّه تعالى من اتّباع الظّنّ، و كذا الرسول و اوصيائه عليهم السّلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن- الى ان قال:-

و امّا الأخبار، فقد سبق انّ اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار الآحاد من غير فحص عن مخصّص او معارض ناسخ او مقيّد، و لو لا هذا لكنّا فى العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقّفين(۱). انتهى.

ترجمه:

ادامه مقاله سید صدر

اشاره

پس از اینکه دو مقدمه تبیین شد می گوییم که:

مقتضای مقدمه اول جایز بودن عمل به ظواهر است و مقتضای مقدمه دوم جایز نبودن عمل به ظواهر است. زیرا کلامی که متشابه می گردد ظن به مراد متکلم هم از آن حاصل نمی‌شود و کلامی که ظهورش باقی مانده است (چون مفید ظن است نه یقین)، در اصل مذکور (اصالهٔ حرمهٔ العمل بالظن) داخل شده است پس برای جواز عمل به آن (کلام متشابه) ما دلیل می‌خواهیم، زیرا اصل ثابت و مسلم میان علمای امامیه عدم جواز عمل به ظن است مگر ظنی که دلیل، عمل به آن را از تحت اصل مذکور خارج کرده باشد.

۱- شرح الوافیهٔ، ص .....، مخطوط الاسراء: ۳۶.

ص: ۲۱۳

اشکال

گفته نمی‌شود که ظواهر از مصادیق متشابه است بلکه ظواهر از افراد محکم است و وجوب عمل به محکم اجماعی است زیرا صغرای این دلیل (که ظاهر از مصادیق محکم باشد) غیر قابل قبول است چون از نظر ما محکم معادل و مساوی با نصّ است و نصّ غیر از ظاهر است، پس محکم شامل ظاهر نمی‌شود و به دنبال مطالب به جایی می‌رسد که کلام را با یک اشکال و جواب به پایان رسانده است.

اشکال

آنچه گفتید اگر درست باشد تنها دلالت می‌کند بر جایز نبودن عمل به ظواهر اخبار، چرا که در اخبار نیز (مثل آیات) ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و مخصص، مطلق و مقید وجود دارد.

جواب

این اشکال وارد نیست زیرا اگر ما خودمان بودیم و قرینه‌ای هم برخلاف آنها (ظواهر) نصب نشده بود به ظواهر کتاب و سنّت عمل می‌کردیم اما چه کنیم که منع شده‌ایم از عمل به ظواهر در قرآن به دلیل منع و نهی آیه شریفه از اتباع و پیروی از متشابه و بیان نکردن حقیقت و ماهیّت متشابه و منع نموده است ما را رسول اللّه از تفسیر قرآن و تردیدی نیست که نص نیازی به تفسیر ندارد (پس مراد از تفسیر، تفسیر ظواهر است).

و همچنین خدای تعالی ما را از اتباع از مطلق ظنّ ملامت نموده (که دلیل بر نهی از عمل به ظواهر برخی از آیات است) و همچنین رسول اللّه و اوصیائش علیهم السّلام این ظواهر را استثنا نفرموده‌اند لذا عمل به ظواهر از این اطلاق خارج نیست و سخن را ادامه داده تا آنجا که گفته است: اما کلام در عمل به اخبار و احادیث:

گذشت که اصحاب ائمه بدون فحص از مخصّصی یا جستجو از معارضی، همچون ناسخ یا مقیّد به اخبار واحد عمل می‌نمودند (به همین خاطر ما نیز ظواهر اخبار را استثنا می‌کنیم) و اگر این (عمل اصحاب ائمه) نبود هرآینه در عمل به ظواهر اخبار نیز همچون ظواهر کتاب توقف می‌کردیم و سخن سید صدر به پایان رسید.

ص: ۲۱۴

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (مقتضی الاولی العمل بالظواهر و مقتضی الثانیهٔ عدم العمل) چیست؟

حاصل و نتیجه مقدمه اول و دوم است بدین معنا که: مقتضای مقدمه اول جواز عمل به ظواهر است. و مقتضای مقدمه دوم عدم جواز و تمسک به ظواهر است.

* مراد از عبارت (لان ما صار متشابها لا ....) چیست؟

بیان علت و یا دلایل عدم جواز بر ظواهر است در مقدمه دوم مبنی بر اینکه:

اولا: ظواهر کتاب هرچند اولا و بالذات واضح المعنا باشند ولی ثانیا و بالعرض از جمله متشابهات‌اند به خاطر اسلوب جدیدش، و کلامی که متشابه باشد نمی‌توان از آن به مراد متکلم ظن پیدا نمود تا چه رسد به قطع به مراد.

ثانیا: به فرض هم که ظاهر آیه به ظهورش باقی مانده باشد، خوب به اعتبار اینکه مفید ظن است نه یقین در اصل مذکور مندرج و داخل شده است که الاصل حرمهٔ العمل بالظن.

در نتیجه: شما اصولیین در جواز به ظواهر قرآن باید دلیل بیاورید و حال آنکه ما (اخباریها) طبق اصل حرف می‌زنیم و نیازی به دلیل خاص نداریم.

به عبارت دیگر: از آنجا که اصل مسلم میان خاصه و علمای امامیّه عدم جواز عمل به ظن است، در جواز عمل به هر ظنی باید دلیلی بیاورید که آن دلیل عمل به آن ظن را از تحت اصل مزبور خارج کند و مراد از این ظنون ظواهر اخبار و احادیث است.

* مراد از عبارت (لا یقال: ان الظاهر ....) چیست؟

حاصل یک اشکال است با عنوان (لا یقال) مبنی بر اینکه:

ظواهر از جمله محکمات‌اند. (صغری)

محکمات بالاجماع حجیت دارند. (کبری).

پس باید ظواهر هم حجت باشند. (نتیجه)

* مراد از عبارت (لانّا نمنع الصغری، اذا المعلوم ....) چیست؟

پاسخ سید صدر است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

کبرای این استدلال (یعنی: قطعی بودن وجوب عمل به محکمات) قابل قبول است.

و لکن صغری قیاس (که ظواهر از افراد محکم باشند) ممنوع و محل بحث است.

* دلیل سید صدر بر انکار کبری چیست؟

این است که:

ص: ۲۱۵

۱- قدر متیقن از محکمات، خصوص نصوص است به عبارت دیگر محکم معادل نص است.

۲- نصّ با ظاهر متغایر است.

پس لاجرم به مقتضای قیاس مساوات محکم نیز باید با ظاهر متغایر باشد.

حال: از آنجا که از دو حال خارج نیستند یعنی یا محکم‌اند و یا متشابه، می‌گوییم: چون محکم با ظاهر متغایر است پس ظاهر از مصادیق متشابهات است و ما به‌قدر متیقّن عمل می‌کنیم.

* مراد از (لا یقال: انّ ما ذکرتم لو تم ...) چیست؟

بیان یک اشکال نقضی است بر مقدمه دوم سید صدر مبنی بر اینکه: لازمه سخن شما در مقدمه دوم این است که: چون ظواهر از متشابهات هستند حجیّت نداشته و نباید مورد عمل قرار گیرند حال این ظواهر چه ظواهر قرآنی باشند و چه ظواهر غیر قرآنی مثل اخبار و احادیث.

یعنی: همان ملاک و مناطی که در ظواهر آیات وجود دارد، در اخبار و احادیث نیز وجود دارد. به عبارت دیگر: همان‌طور که مناط عدم حجیت ظواهر قرآنی این است که نص نیستند (چون‌که در قرآن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، مطلق و مقید وجود دارد و نفس این امور سبب عدم حجیت غیر نصوصات است) همین مناط (عدم نص بودن) مناط عدم حجیت اخبار نیز هست، چرا که وجود ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، و امور ذکرشده دیگر عینا در اخبار نیز وجود دارد.

در نتیجه: نباید به سنت هم عمل نمود.

* پاسخ صدر به اشکال نقضی مذکور چیست؟

این است که: اگر ما بودیم، وجدان ما و ظواهر، با قطع‌نظر از دلیل خاص، البته بعد الفحص و الیأس، بنا بر حکم عقلا و مقدّمه اول، هم به ظواهر قرآن عمل می‌کردیم هم به ظواهر سنت، لکن در خصوص ظواهر قرآنی دلایل فراوانی بر عدم حجیت آنها قائم شده است که برخی از این دلایل در مقدمه دوم آورده شده و برخی دیگر از این دلایل عبارتند از:

۱- آیات و روایاتی که ما را از پیروی کردن ظنون نهی فرموده‌اند درحالی‌که ظواهر قرآن را استثنا نکرده‌اند بلکه پرواضح است که ظواهر، مفید ظن بوده و بیش از آن از آنها استفاده نمی‌شود.

۲- اجماع عملی (یعنی: سیره مستمره از زمان ائمه) نسبت به ظواهر سنت، قائم است بر اینکه بدون فحص از مخصص و یا ناسخ و منسوخ و غیره .... به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند.

حال: اگر چنین اجماعی نبود ما نسبت به ظواهر سنت نیز توقّف می‌کردیم همان‌طور که نسبت به ظواهر قرآن متوقف هستیم.

ص: ۲۱۶

متن:

اقول: و فيه مواقع للنّظر، سيّما فى جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الإجماع العملىّ، و لولاه لتوقّف فى العمل بها ايضا، اذ لا يخفى انّ عمل اصحاب الائمّة بظواهر الأخبار لم يكن لدليل خاصّ شرعىّ وصل اليهم من ائمّتهم؛ و انّما كان امرا مركوزا فى اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلّم لاجل الإفادة و الاستفادة، سواء كان من الشّارع ام غيره. و هذا المعنى جار فى القرآن على تقدير كونه ملقى للإفادة و الاستفادة على ما هو الاصل فى خطاب كلّ متكلّم. نعم الاصل الأولىّ هى حرمة العمل بالظّنّ، على ما عرفت مفصّلا لكنّ الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتّى يبقى الباقى بل الخارج منه هو مطلق الظّهور النّاشى عن كلام كلّ متكلّم القى الى غيره للافهام. ثمّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظّواهر من المحكمات و احتمال كونها من المتشابهات ممنوع:

اوّلا: بانّ المتشابه لا يصدق على الظّواهر- لا لغة و لا عرفا- بل يصحّ سلبه عنه. فالنهى الوارد عن اتّباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف به فى المقدّمة الاولى من انّ مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظّواهر. ثانيا: بانّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفع فى الخروج عن الأصل الّذى اعترف به. و دعوى (اعتبار العلم بكونها من المحكم) هدم لما اعترف به من اصالة حجيّة الظواهر، لأنّ مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الّا أن يعمل كونه ممّا نهى الشّارع عنه.

و بالجملة، فالحقّ ما اعترف به من انّه «لو خلّينا و انفسنا لعملنا بظواهر الكتاب» و لا بدّ للمانع من اثبات المنع. ثمّ انّك قد عرفت ممّا ذكرنا انّ خلاف الاخباريين فى ظواهر الكتاب ليس فى الوجه الّذى ذكرنا من «اعتبار الظواهر اللّفظيّة فى الكلمات الصادرة للإفادة و المطلوب و استفادتها» و انما يكون خلافهم فى انّ خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذّكر، او انّها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيّد المتقدّم.

ص: ۲۱۷

ترجمه:

اشکالات شیخ به مطالب سید صدر

اشاره

در این گفتار (سید صدر) مواضعی چند (از اشکال) به نظر می‌رسد، خصوصا در آنجایی که جواز عمل به ظواهر اخبار را مستند به قیام اجماع عملی (یعنی: سیره و عمل اصحاب) نموده، و اگر این اجماع عملی در خصوص ظواهر اخبار وجود نداشت ایشان (سید صدر) در عمل به ظواهر اخبار نیز توقف می‌نمود همان‌طور که در ظواهر قرآن توقف می‌نماید.

وجه اشکال

زیرا بدیهی و روشن است که عمل اصحاب به ظواهر اخبار، مستند به یک دلیل خاص شرعی که از ناحیه ائمه هدی به آنها رسیده باشد نیست، بلکه این عمل به ظواهر اخبار از این باب است که مرکوز و ثابت است که هر کلامی به داعی افاده و استفاده از هر متکلمی صادر شود، ظاهرش حجت می‌باشد و می‌توان به آن استناد نمود خواه از جانب شارع صادر شده باشد یا از غیر شارع. حال این معنا (حجت بودن ظاهر کلامی که به منظور افاده و استفاده صادر شده) در قرآن نیز به فرض اینکه به منظور افاده و استفاده القاء شده باشد، جاری است. بنا بر اینکه اصل در خطاب هر متکلمی این است. بله اصل اولی همان حرمت عمل به ظن است بنا بر آنچه به‌طور مفصل خواندی و دانستی. لکن آنچه از تحت این اصل خارج است به‌واسطه دلیل، تنها ظواهر اخبار نیست تا باقی ظواهر تحت این اصل باقی بمانند، بلکه آنچه از تحت این اصل خارج است مطلق ظواهر است که ناشی از سخن هر متکلمی است که جهت افهام مقاصد به غیر القاء شود.
سپس آنچه ایشان (سید صدر) ذکر نمود و گفت که معلوم نیست که ظواهر قرآن از

ص: ۲۱۸

محکمات باشند و احتمال دارد که از متشابهات باشند، از دو جهت ممنوع و غیر قابل قبول است.

اولا: متشابه نه از نظر لغوی و نه از نظر عرفی بر ظواهر صادق نمی‌باشد، بلکه می‌توان آن را از ظواهر سلب نمود و لذا نهی وارد از تبعیت متشابه ما را از عمل به ظواهر بازنمی‌دارد، چنانچه سید صدر هم در مقدمه اول به آن اعتراف نموده مبنی بر اینکه مقتضای قاعده وجوب عمل به ظواهر است.

ثانیا: صرف این احتمال که ظواهر از مصادیق متشابهات هستند، در خروج آنها از اصلی که سید صدر به آن اعتراف نمود (که اصل عمل به ظواهر است) نافع و کافی نمی‌باشد.

دعوی

و ادعای اعتبار علم و یقین، به اینکه ظواهر (در جواز عمل به آنها) باید از افراد و مصادیق محکمات باشند ویرانی است، به خاطر اعتراف سید صدر به آن اصل، یعنی اصالت حجیت ظواهر.

زیرا مقتضای آن اصل جواز عمل به ظواهر است. مگر اینکه بداند که شارع مقدس از آن نهی فرموده است. پس قبل از چنین عملی و به صرف احتمال، جوازی در رفع ید وجود ندارد.

خلاصه مطلب: اینکه، حق همان چیزی است که سید صدر به آن اعتراف نمود مبنی بر اینکه: اگر ما باشیم و صرف ظواهر به ظواهر کتاب عمل می‌کنیم و مانع ناچار از اثبات منع است.

تبصره

از آنچه گفتیم فهمیدی که مخالفت اخباریها نسبت به حجیت ظواهر قرآن در آن وجهی که ما ذکر کرده و گفتیم که (اعتبار و حجیت ظواهر الفاظ در کلمات القاء شده به خاطر افاده و استفاده معانی است) نمی‌باشد. یعنی که: آنها این امر را قبول دارند. لذا مخالفت آنها در این است که خطابات قرآن مستقلا محور و مدار افاده و استفاده واقع نشده‌اند، بلکه (برای استفاده مطالب از آنها) به انضمام تفسیر اهل بیت عصمت و طهارت نیازمندیم.

یا پس از احتمال اینکه هر ظاهری از محکمات باشد یا متشابهات، اصلا این احتمال سبب آن می‌شود که کلام محتمل اساسا ظاهر نباشد، چنانکه از کلام سید صدر فهمیدی.

ص: ۲۱۹

تشریح المسائل

* قبل از شرح عبارات مذکور بفرمائید چه قسمتهائی از کلام سید صدر قابل قبول است؟

۱- چهار نکته (یا گزاره‌ای) که در مقدمه اول آورد همراه با نتیجه قیاس (یعنی: جواز عمل به ظواهر کتاب).

۲- سخنی که در پاسخ به دومین اشکالی که بر خودش وارد کرد مبنی بر اینکه: «انّا لو خلّینا و انفسنا ... الخ»، چرا که (لا بد للمانع من اثبات المنع.)

۳- این سخن که (الاصل الاولی حرمهٔ للعمل بالظن).

* مراد از عبارت (ثم انّ ما ذکره ... ممنوع) چیست؟

مربوط به یکی از موارد قابل نقد سید صدر است و آن، این سخن است که فرمود:

معلوم نیست که ظواهر قرآنی از مصادیق آیات محکمات باشند بلکه چه‌بسا شاید از متشابهات باشند و نفس همین احتمال باعث شود که حجیت آن ظواهر سلب شده و نتوان بدانها عمل کرد و پیروی از آن حرام باشد و در شبهات تحریمیّه ما (اخباریها) قائل به احتیاط و توقّفیم.

* از نظر شیخ چند اشکال بر این کلام (مذکور) سید صدر وارد است؟

دو اشکال.

* اولین اشکال کلام سید دشتکی چیست؟

این است که متشابه اساسا بر ظواهر صدق نمی‌کند نه به‌حسب لغت و نه از نظر استعمالات عرفی، زیراکه متشابه:

۱- در لغت به معنای مجمل اطلاق می‌شود

۲- موارد استعمال و در اصطلاح عرفی، در معانی غیر محرز و نامفهوم است.

به عبارت دیگر متشابه:

۱- در لغت به معنای متماثل است (دو چیزی که مثل هم‌اند) و حال آنکه در ظواهر دو احتمال مساوی و مماثل وجود ندارد.

۲- و نزد عرف به معنای ذو احتمالات و معنایی که غیر واضح است و حال آنکه ظواهر، واضح الدلالهٔ هستند نه مجمل.

پس می‌توان گفت: ظاهر متشابه نیست. یعنی لفظ متشابه از ظواهر صحت سلب دارد نه صحت حمل، و چنان‌که در اصول هم مقرّر است و در بحث الفاظ گذشت صحت سلب علامت مجاز بودن و عدم حقیقت می‌باشد.

ص: ۲۲۰

بنابراین: وقتی ثابت شد که ظواهر متشابه نیستند استدلال شما به این آیه قرآنی که فرموده:

«پیروی از متشابهات حرام است» نمی‌توان از این آیه استدلال نمود به حرمت عمل به ظواهر، زیراکه ظواهر موضوعا و تخصصا از متشابهات بیرون‌اند.

* دومین اشکال کلام سید صدر چیست؟

این است که: ایشان (سید صدر) خود فرمود: بر مبنای عقلا، اصل وجوب عمل به ظواهر است و این اصل از اصول مسلمه و قطعی است.

حال: با وجود چنین اصلی آیا احتمال اینکه ظواهر از مصادیق متشابه هستند این احتمال می‌تواند سبب خروج ظواهر از اصل مذکور شوند.

تنظیر: بحث ما در اینجا مثل عامی است که دلالتش بر عموم مسلّم و قطعی است و مخصصش مشکوک و ما هرگز به‌واسطه مخصّص احتمالی، از عموم یقینی رفع ید نمی‌کنیم.

در اینجا نیز: طبق گفته شما (سید صدر) اصل وجوب عمل به ظواهر قطعی و متشابه بودن ظواهر قرآن مشکوک و محتمل است.

در نتیجه: رفع ید از اصل و ردّ ظواهر به‌واسطه احتمال اشتباه، خلاف قاعده مسلّمه میان عقلا است.

* اگر سید صدر بگوید: ما باید یقین داشته باشیم که فلان آیه از محکمات است تا بدان تمسک کنیم و نسبت به ظواهر چنین یقینی در کار نیست، چه پاسخ می‌دهید؟

این احتمال مندفع است و وجه دفعش آن است که:

۱- شما (سید صدر) خود بر اساس مقدمه اول قبول نمودید که (اصالهٔ حجیت) ظواهر از اصول مسلمه است.

۲- خود می‌دانید که مقتضای اصل مزبور وجوب عمل به ظواهر است.

۳- یک اصل مسلم و قطعی عقلا قابل اجتماع با یک احتمال خلاف نمی‌باشد.

در نتیجه: استقرار احتمال خلاف و ترتیب اثر برآن موجب انهدام اصلی است که خود بدان معترف هستید.

به عبارت دیگر: وقتی شما قبول کردید که (الأصل حجیّهٔ الظّواهر) معنایش این است که:

هرکجا احتمال دهیم که فلان ظاهر حجت نیست به اصل مذکور تمسک کرده و حجیت آن را اثبات می‌کنیم مگر در مواردی که (با دلایل یا) دست‌یابی به قرائن، یقین حاصل کنیم که فلان ظهور حجت نیست.

ص: ۲۲۱

* نتیجه پاسخ شیخ چیست؟

اگر ما باشیم و ظواهر، باید مطابق اصل اولی به آن ظواهر عمل کنیم و حجیت آنها را تثبیت کنیم و تا زمانی که دلیل قطعی و مسلمی بر نهی از ظاهری وارد نشده برطبق اصل حرکت می‌کنیم.

لذا قائلین به عدم حجیت ظواهر باید در اثبات مدعای خودشان دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه کنند زیرا تمام وجوهی را که در اثبات خود بدان تمسک نمودند از نظر ما مردود است.

* حاصل مقصود شیخ از عبارت (ثم انک قد عرفت .... الخ) چیست؟

این است که نزاع ما اصولین با اخباریها یک نزاع صغروی است و نه کبروی، بلکه کبری مورد تسالم است. یعنی: اصولیها مدعی هستند:

۱- تمام کلماتی که به منظور افاده و استفاده صادر شده‌اند حجیت دارند.

۲- ظواهر از قبیل همین کلمات‌اند پس حجت‌اند و عذری در ترک این ظواهر در دست نیست.

۳- اخباریها منکر مدعای فوق نیستند یعنی: قبول دارند که اگر کلامی به داعی افاده و استفاده القا شود ظاهرش حجت است.

منتهی اخباریها می‌گویند: قرآن از این قبیل کلمات نمی‌باشد. به عبارت دیگر، هر دو گروه قبول داریم که اگر ظواهر قرآن در مقام افاده و استفاده بود به حکم عقلا حجت است و لکن اخباری می‌گوید:

ظواهر قرآن استقلالا و بدون ضمّ ضمیمه در صدد افاده نیست و لذا حجّت نیست. درحالی‌که اصولی می‌گوید: ظواهر قرآن نیز مثل سایر ظواهر در مقام افاده و استفاده است و لذا بعد الفحص و الیأس حجّت است.

* موارد مورد اتفاق در بحث مذکور میان اصولی و اخباری کدام است؟

۱- هر دو گروه نصوص قرآن را حجت می‌دانند.

۲- هر دو گروه قبول دارند که متشابهات قرآن حجیت ندارند.

۳- هر دو گروه قبول دارند که قبل الفحص و الیأس حق تمسک به ظواهر را نداریم، چرا که شاید قرینه برخلاف آن باشد.

۴- هر دو گروه قبول دارند که ظواهر بعد از تفسیر اهل بیت قابل تمسک‌اند.

* اختلاف اخباری و اصولی در بحث حجیت ظواهر در چیست؟

این است که: اخباری می‌گوید: بعد الفحص و نیافتن قرینه برخلاف ظاهر عمل به ظاهر جایز نیست، اصولی می‌گوید: بعد الفحص و عدم دستیابی به قرینه برخلاف ظاهر مجازیم به ظواهر عمل کنیم.

ص: ۲۲۲

متن:

و ینبغی التّنبیه علی امور:

الأوّل: انّه ربّما توهّم بعض:

انّ الخلاف فی اعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی، اذ لیست آیـة متعلّقة بالفروع او الأصول الّا ورد فی بیانها او فی الحکم الموافق لها خبر او اخبار کثیرة، بل انعقد الاجماع علی اکثرها؛ مع انّ جلّ آیات الأصول و الفروع- بل کلّها- ممّا تعلّق الحکم فیها بامور مجملة لا یمکن العمل بها الّا بعد اخذ تفصیلها من الأخبار. انتهی(۱).

ترجمه:

تنبیهات

اشاره

آگاهی بر چند امر شایسته است.

تنبیه اول

برخی از اصولیین (فاضل نراقی در منهاج الاصول) گمان کرده‌اند که:

نزاع در حجیت ظواهر قرآن کم‌فایده است؛ زیرا آیه‌ای نیست که مربوط به اصول و یا فروع دین باشد مگر در توضیح آن و حکم موافق با آنچه از آیه استفاده می‌شود خبری و یا اخبار کثیری وارد شده است، بلکه اجماع علماء (اصول) بر این امر منعقد شده که اکثر آیات این چنین‌اند.

علاوه بر اینکه معظم آیات قرآنی مربوط به احکام اصول و فروع و بلکه تمام آیات از جمله آیاتی هستند که حکم در آنها به‌طور مجمل بیان شده است که اخذ و عمل به آنها ممکن نیست مگر بعد از فهم تفصیلی آنها از اخبار. (پس بحث در اینکه ظواهر، حجت هستند یا نه بی‌فایده است).

۱- المتوهم هو النراقی و مناهج الاحکام، ص ۱۵۸

ص: ۲۲۳

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (اذ لیست آیهٔ ...) چیست؟

حاصل فرموده مرحوم فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

کمتر آیه‌ای از آیات مربوط به اصول دین و یا فروع آن وجود دارد که یکی از سه امر ذیل را دارا نباشد:

یا حدیثی از معصومین علیهم السّلام مستقیما به تفسیر و تبیین آیه پرداخته یا اگر در تفسیر آیه حدیثی وارد نشده باشد حدیثی که از نظر حکم مطابق با ظاهر آیه باشد وجود دارد و یا اگر حدیثی در این زمینه وجود ندارد اجماع علما هماهنگ با ظاهر آیه است.

در نتیجه:

اولا: با وجود حدیث مبیّن یا موافق و اجماع موافق، دیگر نیازی به ظاهر آیه نداریم.

ثانیا: اصولی و اخباری معترف‌اند که در آیات مربوط به اصول و فروع باید به اخبار رجوع نمود و مستقیما نمی‌توان آیات را محور عمل قرار داد.

در نتیجه: این نزاع بین اخباری و اصولی بی‌مورد و لفظی است.

* مبنای ادعای جناب نراقی در مطلب فوق چیست؟

این است که معظم آیات قرآن چه در اصول و چه در فروع و بلکه در تمام آیات به یک سلسله امور مجمل و کلی و سربسته تعلق گرفته و در مقام اصل تشریع، تنها حکم به صورت مجمل به چیزی فرموده است.

لکن همین کلی و مجمل قیود، شرایط و خصوصیاتی دارند که هیچ‌کدام از این تفاصیل در قرآن نمی‌باشد، مثل: أَقِیمُوا الصَّلاةَ،* سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی، آتُوا الزَّکاةَ،* کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ.

در نتیجه: ما چه اصولی باشیم چه اخباری ناگزیر هستیم که در فهم تفصیلی آیات به اخبار و احادیث وارده مراجعه کنیم و لذا چنین بحثی قلیل الجدوی می‌باشد.

ص: ۲۲۴

متن:

اقول: و لعلّه قصّر نظره علی الآیات الواردهٔ فی العبادات فانّ اغلبها من قبیل ما ذکره. و الّا فالإطلاقات الواردهٔ فی المعاملات- ممّا یتمسّک بها فی الفروع الغیر المنصوصهٔ او المنصوصهٔ بالنّصوص المتکافئهٔ- کثیرهٔ جدّا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(۱) و أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ(۲) و تِجارَةً عَنْ تَراضٍ(۳) و فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ(۴) و لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَکُمُ(۵) و لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ(۶) و أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ(۷) و إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا(۸) و فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ(۹) و فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ(۱۰) و عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْءٍ(۱۱) و ما عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ(۱۲) و غیر ذلک ممّا لا یحصی؛ بل و فی العبادات ایضا کثیرهٔ، مثل قوله:

إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ(۱۳) و آیات التّیمّم(۱۴) و الوضوء(۱۵) و الغسل(۱۶).

و هذه العمومات و ان ورد فیها اخبار فی الجملهٔ، الّا انّه لیس کلّ فرع ممّا یتمسّک فیه بالآیهٔ ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ، فلاحظ و تتّبع.

ترجمه:

پاسخ شیخ به جناب نراقی

جناب شیخ در پاسخ از فرموده نراقی می‌فرماید که:

گویا ایشان نظرشان را به آیات وارده در عبادات منحصر کرده‌اند؛ زیرا بیشتر آیات عبادات همان گونه است که ایشان فرمود.

وگرنه مطلقات یا عموماتی که در معاملات وارد شده‌اند از جمله اموری هستند که حضرات فقها در فروع غیر منصوص و یا مسائل منصوصی که ادله‌اش باهم متعارض است به آنها تمسّک می‌نمایند و صرفا و به‌طور مستقل مورد استدلال قرار می‌گیرند از جمله آیات

۱- المائدهٔ: ۱

۲- البقرهٔ: ۲۷۵

۳- النساء: ۲۹

۴- البقرهٔ: ۲۸۳

۵- النساء: ۵

۶- الانعام: ۱۵۲ و الاسراء: ۳۴

۷- النساء: ۲۴

۸- الحجرات: ۶

۹- التوبهٔ: ۱۲۲

۱۰- النحل: ۴۳ و الانبیاء: ۷

۱۱- النحل: ۷۵

۱۲- التوبهٔ: ۹۱

۱۳- التوبهٔ: ۲۸

۱۴- النساء: ۴۳ و المائدهٔ: ۶

۱۵- المائدهٔ: ۶

۱۶- النساء: ۴۳ و المائدهٔ ۶

ص: ۲۲۵

از این صفحه تا صفحه ۲۴۰ مفقود می‌باشد

ص: ۲۲۶

ص: ۲۲۷

ص: ۲۲۸

ص: ۲۲۹

نمی‌توان گفت جماعت تعیّن می‌یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می‌شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذّر احدهما نیز شک می‌کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

* عبارهٔ اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده‌تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذّر شد، این می‌شود تعیینی.

لکن سپس می‌فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذّر شد نمی‌توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعیّن می‌شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءهٔ است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نمازت را فرادی می‌خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءهٔ متعذّر شد وظیفه‌ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نمازم را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نمازم را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی‌توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نمازت را با جماعت بخوانی، خیر می‌توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذّر یکی می‌توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی‌شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعیّن است و مسقط.

* فتوای علّامه رحمه اللّه در ما نحن فیه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیّن پیدا می‌کند.

ص: ۲۳۰

* نظر فخر المحقّقین فرزند علّامه رحمه اللّه در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمـد و سوره امـام بـدل است از حمـد و سوره مـأموم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می‌خوانـد گویا خود مأموم است که دارد حمد و سوره می‌خواند.

و لذا مکلّف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی‌رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ....) چیست؟

این است که احتمـال مقابـل این نظر هم وجود دارد و لـذا ممکن است خوانـدن نمـاز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می‌تواند به جماعت بخواند و الّا فرادی و بدون حمد و سوره می‌خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علّامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعهٔ چنین‌وچنان فضـیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می‌شود که قادر بر حمد و سوره‌اند و هم شامل کسانی می‌شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمـد و سوره نیسـتند می‌تواننـد نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن بـاز هم علّامه فرموده: بهتر است نمـاز را به جماعت بخوانیـد چون قرائت امام قرائت مأموم به حساب می‌آیـد، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ....) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعیّن علیه الصلاهٔ مع الجماعهٔ. لکن نه از آن جهت که پدرم علّامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأموم به حساب می‌آید.

* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بـدل داشت یکی بـدل اختیاری و یکی بـدل اضـطراری. چنانچه خود (عمل) متعـذّر شـد، می‌رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضـطراری مال زمان اضـطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلّف ناچار می‌تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ص: ۲۳۱

مضطر نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می‌تواند به فرادی بخواند مع القراءة و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحقّقین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیّن جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می‌رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذّر شود، فرد می‌تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسألة محتاجة الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیّت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیّت استفاده می‌شود و از برخی دیگر مسقطیّت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ....) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می‌آید.

* مقدمة بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک‌تک مکلّفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی‌شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایة از عهده دیگران ساقط می‌شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصالة مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلّف چنانچه او انجام ندهد، معطّل می‌ماند.

فی المثل قضاوت تعیّن پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می‌ماند.

* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ص: ۲۳۲

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلّی تعلق گرفته، لکن عقل می‌گوید هریک از مکلّفین که اقدام به آن نمایند کفایت می‌کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلّف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلّف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدّمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا ....) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بدانی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می‌گوئیم:

اگر شک‌مان در وجوب عینی بالاصالهٔ مثل دعاء عند رؤیهٔ الهلال باشد، به حکم ادلّه اربعه اصالهٔ البراءهٔ جاری می‌کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی‌دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البتّه اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معیّن گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز برائت جاری می‌کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان برائت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادلّه برائت جاری می‌شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلّی می‌شوید که در کنار من جمعی نشسته‌اند، سلام می‌کنید، من نمی‌دانم و متوجه نمی‌شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده کرده اصل برائت را جاری و خودم را بریء الذّمه می‌کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده‌اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حقّ من نمی‌رود. چرا که عقاب در اینجا بلابیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتّب است؟

اگر مصلّی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ص: ۲۳۳

حالا عینی بشود یا نه؟ می گوید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءة.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می‌شود.

۳- اگر مصلّی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط.

یعنی برای مصلّی که پاسخ داده: الاصل عدم التعیّن. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخییری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخییری اصل برائت نقض غرض است و جاری نمی‌شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلّی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی‌باشد.

ص: ۲۳۴

متن:

المسألة الثانية

فيما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب و الاستحباب أو الإباحة.

و المعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، و قد تقدّم عن المحدّث العاملي في الوسائل: أنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب، و يشمله أيضا معقد إجماع المعارج(۱).

لكن تقدّم من المعارج- أيضا- عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، و قد صرّح صاحب الحدائق- تبعا للمحدّث الأسترابادي(۲)- بوجوب التوقّف و الاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقّف:

إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب.

و فيه: أوّلا: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة.

و ثانيا: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ اللّه تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أنّ أحكام اللّه تعالى تابعة للمصالح و الحكم الخفيّة. و لا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصليّة، فإنّه رجم بالغيب و جرأة بلاريب،(۳) انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإنّ القائل بالبراءة الأصليّة إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم اللّه هو الاستحباب، فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الأصليّة.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظنّ فحديث تبعيّة الأحكام للمصالح و عدم تبعيّتها- كما عليه الأشاعرة- أجنبيّ عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم اللّه الواقعي، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجملة: فلا أدري وجها للفرق بين ما لا نصّ فيه و بين ما اجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتّى لو جعل مناط الظنّ عموم البلوى، فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، و إلّا لنقل مع توفّر الدواعي، بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعي على نقله.

۱- المعارج: ۲۰۸.

۲- انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳.

۳- الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰.

ص: ۲۳۵

ثمّ إنّ ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا، و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم. نعم، الأخبار المتقدّمهٔ فی من بلغه الثواب لا یجری هنا، لأنّ الأمر لو دار بین الوجوب و الإباحهٔ لم یدخل فی مواردها، لأنّ المفروض احتمال الإباحهٔ فلا یعلم بلوغ الثواب. و کذا لو دار بین الوجوب و الکراههٔ.

و لو دار بین الوجوب و الاستحباب لم یحتج إلیها، و اللّه العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است

مثل آنجا که ما قائل به اشتراک لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلا- از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شک در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شک در تکلیف) می‌شود.

ولی در معارج محقّق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدّث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می‌فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصالهٔ البراءهٔ اعتماد می کند، آن را در اینجا مرجّح استحباب قرار می‌دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسّک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اکمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسّک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می‌دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی‌توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ‌پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.

ص: ۲۳۶

ص: ۲۳۷

ص: ۲۳۸

ص: ۲۳۹

ص: ۲۴۰

ص: ۲۴۱

متن:

(الکلام فی الخلاف الثّانی)

و امّا التفصیل الآخر فهو الّذی یظهر من صاحب القوانین قدّس سرّه فی آخر مسألة حجیّة الکتاب و فی اوّل مسألة الاجتهاد و التقلید- و هو الفرق بین من قصد افهامه بالکلام، فالظواهر حجّیة بالنّسبة الیه من باب الظّنّ الخاصّ، سواء کان مخاطبا کما فی الخطابات الشفاهیّة، ام لا کما فی النّاظر فی الکتب المصنّفة لرجوع کلّ من ینظر الیها؛ و بین من لم یقصد افهامه بالخطاب، کامثالنا بالنسبة الی اخبار الائمّة الصادرة عنهم فی مقام الجواب عن سؤال السّائلین، بالنسبة الی الکتاب العزیز بناء علی عدم کون خطاباته موجّهة الینا و عدم کونه من باب تألیف المصنّفین، فالظّهور اللفظیّ لیس حجّیة حینئذ لنا الّا من باب الظّن المطلق الثابت حجیّته عند انسداد باب العلم.

ترجمه:

سومین قول و دومین تفصیل از میرزای قمی در مسئله حجیت ظواهر

اما تفصیل دیگر:

عبارتست از آن چیزی که از سخن صاحب قوانین (میرزای قمی) در پایان مسئله حجیت (در جلد اول قوانین) و در ابتداء مسئله اجتهاد و تقلید (جلد دوم قوانین) روشن می‌شود و آن عبارتست از تفاوت: میان کسی که به واسطه کلام و خطاب فهماندن به او قصد شده است پس ظواهر نسبت به چنین کسی از باب ظن خاص حجت است. اعم از آنکه مورد خطاب هم باشد مثل خطابات شفاهی یا چنین نباشد مثل شخصی که در کتب و مؤلفات نظر می‌کند چه آنکه تمام ناظرین در این کتب به خطابات (واقع در) آن مراجعه می‌کنند (و لکن هیچ‌یک خصوصا مورد خطاب واقع نشده‌اند.) و میان کسی که تفهیم او (به واسطه کلام و خطاب) قصد نشده است، مثل ما.

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه که نوعا و غالبا در مقام جواب از سؤال سؤال‌کنندگان است و حضرات آنها را تفهیم کرده‌اند.

۲- و نیز نسبت به قرآن عزیز، بنا بر اینکه خطابات آن متوجه ما نشده و از باب کتب تألیف شده نباشند.

به‌هرتقدیر: خطابات و ظواهر نسبت به ما صرفا از باب ظن مطلق، حجت هستند (و نه از باب ظن خاص) که حجیت آن (ظن مطلق) نیز در زمان انسداد باب علم و علمی است (یعنی: با انفتاح باب علم و علمی چنین ظنی مسلوب الحجیة است.)

ص: ۲۴۲

تشریح المسائل

* حاصل فرموده میرزای قمی در این تفصیل چیست؟

این است که ظواهر الفاظ بر دو قسم است:

۱- خطاباتی که متکلم در طی القاء آنها قصد دارد افرادی را تفهیم کند.

۲- خطاباتی که متکلم با القاء آنها قصد تفهیم افرادی را ندارند.

* پس مراد از عبارت (و هو الفرق بین من قصد ....) چیست؟

این است که: نسبت به مقصودین بالافهام ظواهر کلمات جمیع متکلمین از باب ظن خاص حجیت دارد. یعنی: ظنی که دلیل خاص (سیره عقلائیه) بر حجیت آن قائم شده است و مربوط به قسم اول است، زیرا: خطابات قسم اول خود بر دوگونه است:

۱- یک وقت افرادی در خطابات شفاهی با کلام مورد خطاب قرار می‌گیرند زیرا آنها هستند که باید بفهمند و تفهیم آنها مورد قصد است. مثل: (جاءنی بالطعام) که عبد مخاطب مستقیم مولی و مقصود بالافهام است.

۲- و یک وقت افراد مزبور مورد خطاب نیستند و تنها متکلّم اراده‌اش این است که به دیگران بفهماند. مثل: هریک از افراد انسان که کتب مصنفین یا مؤلفین را مورد مطالعه قرار می‌دهند.

نتیجه اینکه: ظواهر الفاظ در هر دو صورت (از قسم اول) برای مقصودین (تفهیم مطالب در هر دو صورت) و افرادی که متکلم قصد فهماندن به آنها را دارد حجت می‌باشد.

* مراد از عبارت (و من لم یقصد افهامه ...) چیست؟

این است که: ظواهر کتاب نسبت به غیر مقصودین بالافهام (یعنی: خطاباتی که متکلم در القاء آنها قصد تفهیم افرادی را نداشته باشد) از باب ظنّ خاصّ حجیّت ندارند و بناء عقلا بر اخذ ظواهر در این مورد نیست.

* مراد از عبارت (فالظهور اللفظی لیس حجة حینئذ لنا الا من باب الظن المطلق ...) چیست؟

این است که: این‌گونه ظواهر و خطابات لفظی (از قسم دوم) اگرچه از باب ظن خاص نسبت به این افراد هیچ‌گونه حجیتی ندارند و لکن در زمان انسداد باب علم و از باب ظن مطلق می‌توانند بر این افراد حجت باشند. و لذا دو مثال برای این قسم آورده است:

۱- نسبت به اخبار صادره از ائمه (ع) که غالبا در مقام جواب از سؤال سائلین القاء شده و مقصود بالافهام صرفا همان سائل و یا سائلین بوده است و ما مخاطب مستقیم آنها نبوده و لذا نمی‌توانیم به ظواهر این‌گونه اخبار اخذ کنیم.

ص: ۲۴۳

۲- و نسبت به خطابات قرآن کریم هم حاضرین و موجودین در جلسه خطاب (یعنی: افرادی که در زمان نزول آیات حیات داشته‌اند) مخاطب مستقیم بوده‌اند.

و لذا این خطابات از قبیل تالیف مؤلفین یا تصنیف مصنفین نیست تا تفهیم تمام ناظرین در آنها مقصود باشد.

و اما غایبین و به طریق اولی معدومین (مثل ماها که در آن زمان مقصود بالافهام نبوده‌ایم) اجازه نداریم به ظواهر آن اخذ کنیم.

نکته: مطلب فوق در حق ما بنابراین است که خطابات قرآن از قبیل خطابات شفاهیه باشد نه از قبیل سایر تالیفات.

ص: ۲۴۴

متن:

و يمكن التوجيه لهذا التفصيل بانّ الظهور اللفظىّ ليس حجّة الّا من باب الظّنّ النوعىّ- و هو كون اللفظ بنفسه لو خلّى و طبعه مفيدا للظّنّ بالمراد-:

فاذا كان مقصود المتكلّم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه فى خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه فى خلاف المقصود كان امّا لغفلة منه فى الالتفات الى ما اكتنف به الكلام الملقى اليه و امّا لغفلة من المتكلّم فى القاء الكلام على وجه يفى بالمراد؛ و معلوم انّ احتمال الغلفة من المتكلّم او السّامع احتمال مرجوح فى نفسه، مع انعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة فى جميع امور العقلاء أقوالهم و أفعالهم.

و امّا اذا لم يكن الشّخص مقصودا بالافهام فوقوعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفلة: فانّا اذا لم نجد فى آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهره و احتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلّم او منّا- اذ لا يجب على المتكلّم الّا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع انّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلّم فى محلّ الكلام مفروض لكونه معصوما، و ليس اختفاء القرينة علينا مسبّبا عن غفلتنا عنها- بل لدواعى الاختفاء الخارجة عن مدخليّة المتكلّم و من القى اليه الكلام.

فليس هنا شىء يوجب بنفسه الظّنّ بالمراد حتّى لو فرضنا الفحص. فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب و اختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيّته حتّى لو تفحّصنا عنها و لم نجدها. اذ لا يحكم العادة، و لو ظنّا، بانّها لو كانت لظفرنا بها، اذا كثير من الأمور قد اختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بانّ ما اختفى علينا من الاخبار و القرائن اكثر ممّا ظفرنا بها مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكنّ القرائن الحاليّة و ما اعتمد عليه المتكلّم من الأمور العقليّة او النقليّة الكليّة او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست ممّا يحصل الظنّ بانتفائها بعد البحث و الفحص و لو فرض حصول الظنّ من الخارج بارادة الظاهر من الكلام، لم يكن ذلك ظنّا مستندا الى الكلام كما نبّهنا عليه فى اوّل المبحث(۱).

۱- القوانين، ج ۱ ص ۳۹۸، ۴۰۳، ج ۲ ص ۱۰۳

ص: ۲۴۵

ترجمه:

توجیه از مقاله میرزای قمی (ره)

شیخ می‌فرماید: ممکن است این تفصیل (صاحب قوانین) را بدین نحو توجیه کنیم که: ظهور لفظی حجت نیست مگر صرفا از باب ظن نوعی (طبیعی).

و مراد از ظن نوعی القاء خود لفظ است به نحوی که ذاتا و بدون وجود قرینه، مفید ظن به مراد و مقصود متکلم است (برای نوع مخاطبین).

پس: اگر قصد متکلم از تکلم و القاء سخن فهماندن به کسی است که تفهیم به او اراده و قصد شده است بر او لازم است کلامش را به نحوی بگوید که مخاطب به‌واسطه آن کلام در خلاف مراد متکلم قرار نگیرد و آن را دریابد، به‌طوری که اگر احیانا مخاطب در خلاف مراد (متکلم) قرار گرفت و آن را نفهمیده یا معلول غفلت و عدم توجهش به آنچه همراه کلام متکلم جهت تفهیم او القاء شده است باشد، و یا معلول غفلت و عدم التفات متکلم است در القاء کلامش به نحوی که وافی در تفهیم باشد.

البته: معلوم است که هریک از دو احتمال مذکور از جانب گوینده باشد یا شنونده ذاتا و فی نفسه احتمال مرجوحی است علاوه بر آنکه اجماع عقلا و علما بر عدم اعتنا به غفلت در افعال و اقوالشان می‌باشد.

و اگر شخصی مقصود بالافهام نباشد (و متکلم نسبت به شخصی قصد تفهیم نداشته باشد) پس وقوع شخص غیر مقصود بالافهام در خلاف مراد و مقصود متکلم سببش منحصر در غفلت نیست چه آنکه وقتی ما در آیه یا روایتی قرینه‌ای که آن را از ظاهرش صرف نماید پیدا نکردیم و احتمال بدهیم که شخص مخاطب مراد متکلم را به‌واسطه قرینه‌ای که از انظار ما مخفی مانده درک نموده است و این ما هستیم که به مراد و مقصود متکلم دست نیافته‌ایم، پس این درک نکردن معلول غفلت متکلم یا خود ما نیست.

زیرا بر متکلم واجب نیست مگر نصب قرینه نسبت به کسی که تفهیم او مورد قصد است علاوه بر اینکه (چون محل بحث ما شارع مقدس است) احتمال غفلت از او قطعا منتفی است چه آنکه عصمت او مقتضی این معناست:

و اما پنهان ماندن قرینه از ما معلول و مسبب از غفلت ما نیست بلکه به خاطر دواعی و جهاتی است که اختفاء آن خارج از دخالت متکلم و مخاطب صورت گرفته است.

پس: در چنین فرضی، کلامی از متکلمی صادر نگردیده که (نسبت به ما) موجب حصول ظن

ص: ۲۴۶

به مراد بشود حتی اگر فرض کنیم که پس از فحص به قرینه‌ای دست نیافتیم باز هم دلیلی بر مرجوحیّت وجود (چنین قرینه‌ای) نسبت به مخاطبین و اختفائش از ما وجود ندارد.

زیرا (در این فرض) عرف و عادت حکم نمی‌کند که بعد از فحص باید برآن دست‌یافت و در صورت عدم ظفر و دست‌یابی به آن، ظن به انتفاء آن پیدا می‌شود چرا؟

زیراکه بسیاری از امور هست که بر ما مخفی و پنهان است.

بلکه این ادعا بعید نیست که اخبار و قرائنی که موجب صرف ظواهر قرآنی هستند و از انظار ما پنهان‌اند به مراتب بیشتر از اموری است که ما بدانها دست یافته و از وجودشان مطلع هستیم.

از این گذشته به فرض که (فحص از قرآن و دست نیافتن به قرائن) موجب حصول ظن به عدم وجود (قرائن متصله) بشود اما قرائن حالیه و آنچه را متکلم به آن اعتماد کرده (از امور عقلیه و نقلیه اعم از اینکه کلی بوده یا جزئی) و نزد مخاطب در وقت خطاب معلوم بوده‌اند و متکلم به اعتماد به آنها کلام را القاء نمود و مخاطب نیز به کمک آنها که ظواهر را از ظهورشان صرف کرده‌اند مراد و مقصود را دریافته است، امری نیست که پس از فحص و الیأس از یافتنش ظن به عدم آنها پیدا شود.

و اگر فرض شود که حصول ظن (به اینکه متکلم ظواهر را اراده کرده و قرینه صارفه در کلامش نبوده) به واسطه قرینه خارجیه است نمی‌توان این ظن را مستند به لفظ و کلام دانست، بلکه منشا حصول این ظن امری خارج از کلام است، چنانچه در صدر بحث متذکر شدیم.

ص: ۲۴۷

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمایید حجیت ظواهر از باب ظن نوعی است و یا از باب ظن خاص؟

الف) چنانکه گفته شد بر مبنای مشهور حجیت ظواهر از باب افاده ظن نوعی است نه از باب ظن خاص.

یعنی: کلام صادره از متکلم طوری است که لو خلّی و طبعه با قطع‌نظر از قرائن خارجیه برای مخاطبین تحصیل‌کننده ظن به مراد متکلم باشد و شنونده مطمئن شود که مراد متکلم همین ظاهر کلام است.

بنابراین: ظن شخصی چه موافق باشد چه مخالف معیار حجیت ظواهر نیست همان‌طور که قول به تعبّد نیز باطل بود.

* به‌طور کلی وظیفه یک گوینده چیست؟

وظیفه گوینده بر اساس عقل و حکمت این است که:

کلامش را به صورتی بیان کند که شنوندگان و مقصودین بالافهام مراد و مقصود او را دریابند و اغراء به جهل نشوند و الا در غیر این صورت آن سخن خلاف حکمت حکیم و عقل عاقل است.

* آیا گوینده موظف است کلامش را به نحوی بیان کند که دیگران و حتی غیر مقصودین بالافهام هم مراد وی را بفهمند؟

خیر، اما خلاف عقل و حکمت هم نیست.

* با حفظ مقدمات فوق توجیه شیخ از این تفصیل جناب میرزای قمی چیست؟

این است که می‌فرماید:

فلسفه این تفصیل آن است که: مقصودین بالافهام یقین دارند که گوینده نسبت به آنها در مقام تفهیم است و کلامش را به نحوی ادا می‌کند که شنوده مقصود وی را بفهمد. و لذا احتمال نمی‌دهد که یک‌وقت قرینه‌ای را از او پنهان کند، تنها احتمالی که می‌دهد این است که:

۱- شاید متکلم غفلت نموده و قرینه که برخلاف ظاهر است نیاورده باشد.

۲- و شاید من از روی غفلت قرینه را نگرفته باشم.

حال:

اولا: احتمال فوق را با اصل عدم غفلت برمی‌دارد.

ثانیا: عقلای عالم به چنین احتمالات موهوم و موهون اعتنا نمی‌کنند.

در نتیجه: مظنّه به مراد متکلّم پیدا می‌کند.

ص: ۲۴۸

حال:

از طرفی مظنّه به مراد متکلم پیدا نموده است.

از طرفی هم معیار حجیت در ظواهر نیز مظنه است.

در نتیجه: ظواهر در حق او حجت‌اند.

* تکلیف غیر مقصودین بالافهام در این توجیه شیخ چیست؟

این است که ایشان:

الف: علاوه بر اینکه احتمال غفلت از جانب متکلم یا مخاطب می‌دهند، احتمال اختفاء قرائن را نیز می‌دهند حال:

احتمال اول را با اصل عدم غفلت دفع می‌کنند و لکن احتمال دوم به قوّت خود باقی است.

فی المثل:

اگر در میان آیات و روایات جستجو کردند و قرینه‌ای برخلاف نیافتند دلیل بر عدم وجود قرینه نیست بلکه شاید قرائن حالیه، مقالیه و یا مقامیه‌ای وجود داشته باشد که حاضرین در آن زمان به وسیله آن مراد مولی را فهمیده‌اند و لکن به دست ما در این روزگار نرسیده است و لذا ما نمی‌توانیم مراد مولی را بفهمیم.

حال:

وقتی احتمال اختفاء قرینه در حق ما داده می‌شود.

و با اصل هم نمی‌توان چنین احتمالی را به برداشت.

نتیجه می‌گیریم که پس اخذ به ظواهر آیات و روایات از باب ظن خاص برای ما جایز نمی‌باشد.

بنابراین از آنجا که مورد بحث ما آیات و روایت است، احتمال غفلت: هم از گوینده آنها منتفی است چرا که دارای مقام عصمت هستند. هم از شنوندگان منتفی است چرا که مخاطبین به این خطابات مجتهدین هستند که با تمام تلاش و اخلاص به جستجو پرداخته‌اند و لکن قرائنی برخلاف ظاهر نیافتند.

پس: احتمال غفلت که اولین احتمال بوده در ما نحن فیه منتفی می‌باشد و باقی می‌ماند احتمال دوم (یعنی: اختفاء قرائن).

* پس فلسفه اختفاء قرائن در ما نحن فیه چیست؟

فلسفه اختفاء قرائن علل و عوامل خارجیه‌ای هستند که هیچ ربطی به ظهور کلام ندارند از قبیل:

تقطیع احادیث یا نقل عام و عدم نقل خاص و ظلم ظالمین که سبب اختفاء شده‌اند.

ص: ۲۴۹

* آیا دفع احتمال دوم (اختفاء قرائن) امکان دارد یا نه؟

چون‌که این احتمال، احتمالی قوی است و با هیچ اصلی برداشته نمی‌شود و حتی بعد الفحص و الیأس نیز به قوت خود باقی است به‌ویژه اینکه روایات بسیاری بوده که شاید قرائنی در آنها بوده است ولی به دست ما نرسیده است. پس:

۱- اطمینان به مراد و مقصود متکلم از ظواهر موجوده حاصل نمی‌شود.

۲- از آنجا که مناط حجیت ظواهر هم، افاده ظن نوعی است پس حجیت ندارد.

نتیجه:

در اینجا مجتهدین و علما حق تمسک و اخذ به ظواهر را دارند ولی غیر مقصودین بالافهام خیر.

* مقدمهٔ بفرمایید قرائن بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع: ۱- لفظیه، ۲- غیر لفظیه.

* قرائن لفظیه خود بر چند نوع‌اند؟

بر دو نوع‌اند: ۱- متصله، ۲- منفصله.

* قرائن غیر لفظیه بر چند نوع‌اند؟

بر سه نوع: ۱- حالیه، ۲- مقامیه، ۳- عقلیه.

* با حفظ مقدمه فوق ادله توجیه شیخ در مرحله بعد از مقاله جناب میرزا چگونه است؟

می‌فرماید: به فرض که بعد الفحص اطمینان حاصل شود که قرائن لفظیه متصله‌ای در میان نبوده و الّا به دست ما می‌رسید. و لکن این سؤال مطرح است که:

۱- قرائن حالیه و مقامیه را چگونه نفی کنیم؟ چون‌که شاید امام در مقام تقیه مطلبی را فرموده است و شنونده هم که مقصود بالافهام بوده مطلب را فهمیده است ولی اکنون که ما از آن حال اطلاعی نداریم.

۲- قرائن عقلیه را چه کنیم؟ چون‌که شاید این امری که امام فرموده به دنبال یک حظر و یا توهم حظر بوده است در حالی که دلالت بر وجوب نداشته و مقصود بالافهام هم این معنا را درک نموده و حال آنکه ما از آن خبر نداریم.

۳- با قرائن نقلیه منفصله چه کنیم؟ زیراکه شاید امام در جای دیگری قرینه منفصله را عنوان نموده و مقصود بالافهام هم از آن با خبر بوده و لکن ما اطلاعی از آن نداریم.

نکته: قرائن نقلیه نیز بر دو قسم‌اند.

۱- قرائن نقلیه کلی، ۲- قرائن نقلیه جزئی.

ص: ۲۵۰

مثال: قرائن نقلیه کلی مثل: «لا شکّ لکثیر الشک» که قرینه است برای «اذا شککت فابن علی الاکثر» و قرائن نقلیه جزئی مثل: «لحم الأرنب حرام» که قرینه است برای أُحِلَّ لَکُمْ* ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً.*

پس: غیر مقصودین بالافهام حق ندارند به ظواهر تمسک کنند.

* اگر اشکال کنند که اکثر قرائن از جمله قرائنی هستند که متصل به کلام‌اند و اعتماد گوینده بر قرائن منفصله بسیار کم است و لذا بعد الفحص و الیأس نسبت به قرائن متصله ظن به عدم (آنها) پیدا می کنیم ولی قرائن منفصله چون احتمالشان مرجوح و موهوم است عقلاء عالم بدان اعتنا نمی کنند در نتیجه می توانیم به ظواهر تمسک کنیم هرچند مقصود بالافهام نباشیم، شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

شیخ می‌فرماید:

اولا: احتمال وجود قرائن منفصله نسبت به آیات و روایات موهوم نبوده بلکه بسیار هم قوی است زیرا در کتاب و سنت چه بسیار مطلقاتی را فرموده‌اند و مقید آنها در جای دیگر و یا در زمان دیگری آورده شده است و این به خاطر اعتماد بر قرائن منفصله است.

حال: چه این قرائن از ابتدا منفصله بوده باشند و چه در بدو امر متصله بوده ولی در زمانهای بعد در اثر علل و عواملی قرینه از مطلق و یا عام جدا گشته باشد.

مثل: ۱- عامل تقطیع الاخبار ۲- عامل نقل به معنا ۳- عامل نسیان و ...

در نتیجه: احتمال انفصال قرائن قوی بوده و با اصل قابل رفع نمی‌باشد.

ثانیا: سلمنا که ظن به عدم قرینه پیدا کنیم مگر مظنه دلیل نمی‌خواهد شما چه دلیلی بر وجود چنین ظنی دارید.

نکته: این بود نهایت سعی شیخ در توجیه کلام صاحب قوانین که در دو متن بعدی تفصیل این خلاصه ادامه خواهد یافت.

ص: ۲۵۱

متن:

و بالجملة فظواهر الالفاظ حجّة بمعنی عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها، اذا کان منشأ ذلک الاحتمال غفلة المتکلّم فی کیفیّة الإفادة او المخاطب فی کیفیّة الاستفادة لأنّ احتمال الغفلة ممّا هو مرجوح فی نفسه و متفق علی عدم الاعتناء فی جمیع الأمور دون ما اذا کان الاحتمال مسبّبا عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعیّة او الظنیّة لأنّها لو کانت لوصلت الینا.

و من هنا ظهر: انّ ما ذکرنا سابقا، من اتفاق العقلاء و العلماء علی العمل بظواهر الکلام فی الدّعاوی و الاقاریر و الشهادات و الوصایا و المکاتبات لا ینفع فی ردّ هذا التفصیل الّا ان یثبت کون اصالة عدم القرینة حجّة من باب التعبد و دون اثباتها خرط القتاد.

ترجمه:

خلاصه توجیه

خلاصه کلام آنکه:

پس حجت بودن ظواهر الفاظ به معنای اعتنا نکردن به احتمال اراده خلاف در آنهاست.

البته: اگر منشا این احتمال (اراده خلاف) غفلت گوینده در کیفیت افاده و تفهیم بوده و یا غفلت شنونده در کیفیت استفاده باشد.

زیرا احتمال غفلت از جمله اموری است که ذاتا امر مرجوحی است و (علماء) بر بی‌اعتنائی به آن در تمام امور و کلیه مطالب اتفاق‌نظر دارند.

و اما اگر این احتمال مسبّب و معلول از پنهان شدن اموری باشد که اگر وجود داشته باشند عادتا و عرفا بعد از فحص و عدم دست‌یابی به آنها نمی‌توان قطع و یا ظن به عدمشان پیدا نمود باید توقف و درنگ کرد. (یعنی: نمی‌توان چنین احتمالی را مورد بی‌اعتنایی قرار داده و به ظاهر عمل نمود).

و از اینجا روشن می‌شود که آنچه جلوتر گفتیم مبنی بر اینکه:

اتفاق عقلاء و علماء بر این است که به ظواهر کلام در باب دعاوی، تقریرات، شهادات، وصایا و مراسلات اعتنا کرده و آنها را مورد عمل قرار می‌دهند برای رد این تفصیل (محقق قمی) صلاحیت ندارند مگر ثابت شود که اصالهٔ عدم القرینهٔ از باب تعبد حجت است نه ظهور نوعی درحالی‌که اثبات چنین امر از خرط القتادهٔ دشوارتر است.

ص: ۲۵۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (و ظواهر الالفاظ حجة ...) چیست؟

این است که حجت بودن ظواهر در باب الفاظ (یا در همه ابواب حجیت) به معنای این است که:

اگر احتمال خلافی در لفظ یا دلیل داده شد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود.

* مراد از عبارت (اذ کان منشا ذلک ....) چیست؟

بیان علت برای آن عدم اعتناء است بدین معنا که:

منشا این احتمال اراده خلاف ظاهر ممکن است دو امر باشد:

۱- احتمال غفلت گوینده و شنونده در چگونگی افاده و استفاده.

۲- انگیزه‌هایی که در اختفاء مقصود وجود داشته است که بعد الفحص و الیأس نیز نمی‌توان به عدم وجود آنها قطع و یا ظن پیدا نمود.

حال: اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر اول باشد نباید به آن احتمال خلاف اعتنا نمود بلکه نفس ظهور حجت است یعنی این امر علت آن عدم اعتنا است.

و اگر منشأ احتمال اراده خلاف ظاهر امر دوم باشد نمی‌توان این احتمال خلاف ظاهر را مورد بی‌اعتنایی قرار دارد بلکه چنین موردی جای توقّف و تأمّل دارد.

* مراد از عبارت (لان احتمال غفلة مما هو مرجوح ....) چیست؟

ذکر دلیل بر بی‌اعتنایی به احتمال خلاف ظاهر بر مبنای امر اول است بدین معنا که قبلا گفته شد که: جمله عقلاء و تمام علماء در باب دعاوی و اقاریر و شهادت و وصایا و مکاتبات به ظواهر کلمات عمل می‌کنند.

فی المثل: اگر کسی به امری اقرار نمود برطبق ظاهر کلام او قضاوت و یا عمل می‌کنند و چنانچه بعدا توجیهاتی برای عبارت خویش بیاورد بدان توجه نمی‌کنند.

یا اگر موصّی در وصیّت‌نامه‌اش مطلبی را نوشت به ظهور آن نوشته اخذ و عمل می‌شود و به احتمالات خلاف ظاهر اعتنا نمی‌کنند.

حال: عبارت فوق دلیل آن عدم اعتنا را روشن می‌کند بدین صورت که می‌گوید:

این عدم اعتنا ناشی از این است که احتمال خلاف ظاهر ناشی از وجود قرینه برخلاف ظاهر باشد، و از آنجا که عقلا و اهل عرف وجود آن احتمال بعد از فحص و الیأس امر مرجوحی می‌دانند، لاجرم ظنی که از این‌گونه ظواهر حاصل می‌شود (از باب ظن خاص) حجت است چه نسبت به کسی که مستقیما مورد خطاب است و چه نسبت به دیگران.

ص: ۲۵۳

در نتیجه: شیخ می‌فرماید: از مطلب فوق یعنی (به احتمال خلاف ظاهری که مستند به امر مرجوحی باشد نباید ترتیب اثر داد و وظیفه مخاطب عمل به ظاهر است) در ردّ تفصیل مرحوم قمی نمی‌توان استفاده کرد.

* مراد از عبارت (الا ان یثبت کون اصالهٔ عدم القرینهٔ حجهٔ ...) چیست؟

این است که:

اگر ثابت شود که اصالهٔ عدم القرینه از باب تعبد حجت است و نه ظهور نوعی می‌توان گفت:

از آنجا که نوع از این خطابات نسبت به تمام موارد، ظن حاصل نموده و به کمک اصل عدم قرینه، احتمال خلاف ظاهر را دفع می‌کنند، پس حجتشان عام است و منحصربه‌فرد خاصی نمی‌باشند.

بنابراین اگر ثابت شود که اصالهٔ عدم القرینهٔ از باب تعبد حجت است مانعی ندارد که تنها در مورد خاصی جاری شده در مورد خاص دیگری جاری نشود.

فی المثل: می‌توان گفت:

اصل اصالهٔ عدم القرینه را تنها کسی می‌تواند جاری کند که فلان نامه به او نوشته شده و یا در وصیّت‌نامه فلان موصِّی تنها وصی می‌تواند به این اصل عمل کند و دیگران چنین حقی ندارند.

نکته: ولی اثبات تعبدی بودن اصالهٔ عدم القرینهٔ بسیار مشکل است حتی از خرط القتاد.

نکته: خرط القتاد- دست کشیدن بر تیغ و خار درخت تیغ‌دار است.

ص: ۲۵۴

متن:

و دعوی: «انّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتکلّم علی القرینة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة: بانّ من المشاهد المحسوس تطرّق التقیید و التخصیص الی اکثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده فی الکلام و لیس الّا لکون الاعتماد فی ذلک کلّه علی القرائن المنفصلة سواء کانت منفصلة عند الاعتماد کالقرائن العقلیّة و النّقلیّة الخارجیّة ام کانت مقالیّة متّصلة لکن عرض لها الانفصال بعد ذلک لعروض التقطیع للأخبار او حصول التّفاوت من جهة النّقل بالمعنی او غیر ذلک.

فجمیع ذلک ممّا لا یحصل الظّنّ بانّها لو کانت لوصلت الینا. مع امکان ان یقال: انّه لو حصل الظّنّ لم یکن علی اعتباره دلیل خاصّ. نعم، الظنّ الحاصل فی مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب او المتکلّم ممّا اطبق علیه العقلاء فی جمیع اقوالهم و افعالهم.

هذا نهایة ما یمکن من التّوجیه لهذا الفصل.

ترجمه:

یک ادعا و دفع آن

این ادعا که قرائن بیشتر از قبیل قرائن متصله‌اند پس احتمال اینکه اعتماد متکلم بر قرینه منفصله بدلیل کمیابی آن قرائن امر مرجوحی است، مردود است. زیرا مشاهده محسوس نشان می‌دهد که تقیید و تخصیص نسبت به اکثر مطلقات و عمومات وارد شده یا اینکه مقیدات و مخصصات در کلامی که مشتمل بر عام یا مطلق است وجود ندارد و نیست این (نظریه تقید) جز به خاطر اعتماد متکلمین در آن (تخصیص و تقیید) بر قرائن منفصله اعم از آنکه در وقت اعتماد قرینه منفصله باشد مثل قرائن عقلیه و نقلیه‌ای که خارج از کلام‌اند یا آنکه قرینه لفظیه و مقالیه متصله به کلام بوده لکن بعدا به دلیل تقطیع در باب اخبار یا نقل به معنا نمودن آنها غیر آن انفصال عارض آن (قرائن مقالیه متصله) شده است.

پس تمام این (تقطیع اخبار یا نقل به معنا و ...) از جمله اموری هستند که (برای ما ظن) حاصل نمی‌کنند که آن قرائن برخلاف ظاهر اگر وجود داشتند، به ما می‌رسیدند و ما از آنها آگاه می‌شدیم، از این گذشته ممکن است گفته شود که: اگر ظن (هم به عدم وجود قرینه) حاصل شود دلیلی خاص بر حجیت آن وجود ندارد (تا از باب ظن خاص حجت باشد). بله: ظنی که در مقابل احتمال غفلت برای مخاطب یا متکلم برای ما حاصل شده (که به‌واسطه آن می‌توانیم احتمال مزبور را از مخاطب و متکلم دفع نماییم) از ظنون خاصه‌ای است که عقلاء در تمام گفتار و اعمالشان به آن اعتماد و برطبق آن عمل می‌کنند.

ص: ۲۵۵

تشریح المسائل

* ادعای مذکور به نقل از شیخ در مقابل چه مسئله‌ای است؟

در مقابل آخرین فراز توجیه شیخ است مبنی بر اینکه:

ظن به عدم قرینه نسبت به قرائن متصله ممکن است پیدا شود ولی نسبت به قرائن منفصله چنین ظنی پیدا نخواهد شد.

* حاصل ادعای مذکور چیست؟

این است که مدعی می‌گوید:

اگرچه رأی مذکور حق است و واقع هم همین‌طور است و لکن بیشتر قرائنی که گویندگان در کلمات خود به کار می‌برند از قبیل قرائن متصله است و نه منفصله و وجود این قبیل قرائن (منفصله) در نهایت ندرت و شذوذ است تا آنجا که نباید در احتمال وجود آنها ذهن را به آنها منصرف نمود.

حال با توجه به مطالب فوق و مطالبی که قبلا فرمودید:

۱- وجود قرائن منفصله خودبه‌خود منتفی است.

۲- به اقرار خود شما قرائن متصله هم نفی شده و ظن به عدم وجود آنها حاصل نمودیم.

پس: عمل به ظواهر جایز است هرچند از جمله مقصودین بالافهام نباشیم.

در نتیجه: تفصیل مذکور اصلا مورد ندارد.

* حاصل پاسخ جناب شیخ به ادعای مذکور چیست؟

این است که: اولاـ قرائن منفصله کم نیستند چرا که با لحس و العیان می‌بینیم که مطلقات بسیاری مقید بوده و عمومات فراوانی تخصیص خورده‌اند، و این در حالی است که در همان کلامی که عام یا مطلق قرار گرفته‌اند اثری از مقید یا مخصص وجود ندارد.

لذا، این‌گونه قرائن از کلام منفصل‌اند و در کلام دیگر یا در زمان دیگری مذکوراند.

لکن جهت انفصال آنها: ۱- یا خود گوینده است که تصمیم می‌گیرد که هنگام القاء عموم یا مطلق، مخصص یا مقید را بعدا بیاورد.

۲- و یا اینکه امور دیگری مثل: تقطیع اخبار و یا نقل به معنا کردن آنها ممانعت از آگاهی به وجود آنها شود.

در نتیجه: ملاحظه همه این امور سبب می‌شود که ظن به ظهور پیدا نشود.

ثانیا: سلمنا که ظن به ظهور پیدا شود دلیلی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد. بلکه به موجب اصل (اصالهٔ حرمهٔ عمل بالظن) باید چنین ظنی را طرد نمود.

ص: ۲۵۶

متن:

و لکنّ الانصاف: انّه لاـ فرق فی العمل بالظهور اللفظی و اصالهٔ عدم الصّارف عن الظاهر بین من قصد افهامه و من لم یقصد، فانّ جمیع ما دلّ من اجماع العلماء و اهل اللّسان علی حجیّهٔ الظاهر بالنسبهٔ الی من قصد افهامه جار فی من لم یقصد، لأنّ اهل اللسان اذا نظروا الی کلام صادر من متکلّم الی مخاطب یحکمون بارادهٔ ظاهره منه اذا لم یجدوا قرینهٔ صارفهٔ بعد الفحص فی مظانّ وجودها، و لا یفرّقون فی استخراج مرادات المتکلّمین بین کونهم مقصودین بالخطاب و عدمه. فاذا وقع المکتوب الموجّه من شخص الی شخص بید ثالث، فلا یتأمّل فی استخراج مرادات المتکلّم من الخطاب المتوجّه الی المکتوب الیه فاذا فرضنا اشتراک هذا الثالث مع المکتوب الیه فیما اراد المولی منهم، فلاـ یجوز له الاعتذار فی ترک الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی. و هذا واضح لمن راجع الامثلهٔ العرفیّهٔ هذا حال اهل اللسان فی الکلمات الواردهٔ الیهم.

ترجمه:

پاسخ شیخ از توجیهی که بر تفصیل جناب میرزا نمود

اما انصاف این است که: در عمل به ظواهر لفظی و اصالت عدم وجود صارف از ظواهر تفاوتی میان کسی که تفهیم او (از جانب متکلم) قصد شده و کسی که تفهیمش قصد نشده نمی‌باشد. زیرا تمام ادله‌ای که بر حجیت ظواهر نسبت به کسی که مقصود بالافهام است دلالت دارد (از قبیل اجماع علماء، و اتفاق اهل محاوره) نسبت به غیر مقصودین بالافهام نیز جاری هستند. زیرا اهل لسان وقتی به کلامی که از گوینده به طرف شنونده‌ای القاء شده نظر می‌کنند که حکم به اراده ظاهر آن کلام (از سوی گوینده) در حق شنونده آن می‌کنند مشروط بر اینکه بعد از فحص به قرینه صارفه‌ای که گمان آن می‌رود دست نیابند و در استخراج مرادات و مقاصد متکلمین بین مقصودین بالافهام و غیر ایشان فرقی نمی‌گذارند. فی المثل: اگر نامه نوشته‌شده شخصی به شخص دیگر به دست دیگری افتاد در استخراج مقاصد و مرادات متکلم از خطابی که وی به مکتوب الیه (مخاطب) نموده هرگز تأمّل نمی‌کند (یعنی همان غرضی را که مخاطب از آن نوشته درمی‌یابد، و این شخص نیز همان را می‌فهمد). فلذا: اگر فرض نمودیم که این فرد سوم با مخاطب در آنچه متکلم اراده کرده باهم مشترک باشند او نیز در ترک عمل به ظاهر کلام و امتثال نکردن آن معذور نیست و نمی‌تواند در مقام اعتذار بگوید: چون خطاب متوجه من نبود، من از مراد متکلم و مولی مطلع نبوده لذا ظاهر را ترک کردم. و این امر بر کسی که به امثله عرفی مراجعه کرده و سیره آنها را در این مورد زیر نظر بگیرد بسی واضح و روشن است.

ص: ۲۵۷

تشریح المسائل

* هدف شیخ در عبارت (لکن الانصاف) چیست؟

ابطال تفصیل صاحب قوانین است به سه دلیل:

* حاصل فرموده شیخ در دلیل اول چیست؟

این است که: ظواهر الفاظ قطعا حجت است و باید به آنها عمل شود و در این حکم بین کسی که مقصود بالتفهیم است با غیر او فرقی نیست.

* دلیل شیخ بر این عدم فرق میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین نسبت به اخذ ظواهر چیست؟

این است که: آن ادله‌ای که ظواهر را در حق مقصودین بالافهام حجت می‌دانستند نسبت به غیر مقصودین نیز حجت و واجب العمل می‌دانند.

یعنی: اجماع علماء و سیره اهل لسان که ظواهر را در حق مقصودین بالتفهیم حجت می‌دانستند در حق غیر مقصودین بالتفهیم نیز حجت می‌دانند.

* اخذ و عمل به ظواهر عند عموم العقلاء چگونه است؟

عقلای عالم بعد از الفحص و الیأس و عدم دستیابی به قرائن (در مواردی که گمان قرینه می‌رود) به ظاهر کلام اخذ و عمل می‌کنند و لذا حکم می‌کنند به اینکه: مراد فلان نویسنده و یا گوینده فلان امر است هرچند که خودشان مقصود بالافهام نباشند.

فی المثل: آیا اگر حاکمی به یکی از عمّالش نامه‌ای بنویسد و در آن ذکر کند که رساننده نامه را اعدام کن و ازقضا و یا عمدا حامل، آن نامه را بگشاید و محتوا را بخواند توجهی به آن ظاهر نمی‌کند و می‌گوید که من مقصود بالافهام نیستم و نامه را به آن عامل می‌رساند و یا اینکه پا به فرار می‌گذارد.

بنابراین: عقلای عالم ترتیب اثر می‌دهند و تفاوتی میان مقصودین و غیر مقصودین نمی‌گذارند.

ص: ۲۵۸

متن:

و امّا العلماء فلا خلاف بینهم فی الرجوع الی اصالهٔ الحقیقهٔ فی الالفاظ المجرّدهٔ عن القرائن الموجّههٔ من متکلّم الی مخاطب، سواء کان ذلک فی الاحکام الجزئیّهٔ، کالوصایا الصادرهٔ عن الموصی المعیّن الی شخص معین، ثمّ مست الحاجهٔ الی العمل بها مع فقد الموصی الیه، فانّ العلماء لا یتأمّلون فی الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلک الکلام الموجّه الی الموصی الیه المقصود و کذا فی الاقاریر، ام کان فی الاحکام الکلیّهٔ، کالاخبار الصادرهٔ عن الائمهٔ مع کون المقصود منها تفهیم مخاطبهم لا غیر، فانّه لم یتأمّل احد من العلماء فی استفادهٔ الاحکام من ظواهرها معتذرا بعدم الدلیل علی حجیّهٔ اصالهٔ عدم القرینهٔ بالنسبهٔ الی غیر المخاطب و من قصد افهامه.

ترجمه:

اجماع بر عدم تفاوت میان مقصودین بالافهام و غیر آن

و اما علماء و مجتهدین:

در رجوع به اصل اصالهٔ الحقیقه نسبت به الفاظ مجرد از قرائن که از گوینده‌ای به شنونده‌ای القاء می‌شود، در میان علماء اختلافی وجود ندارد، اعم از اینکه (این نبودن اختلاف) در احکام شرعیه جزئیه باشد مثل وصایای صادره از وصیّت‌کننده معیّن به فرد مشخصی، که پس از مدتی حتی با فقدان موصی الیه، نیاز موجب عمل به آن وصیت‌نامه می‌شود، پس (در چنین موردی) علماء در فتوا به وجوب عمل به ظاهر آن کلامی که از موصی به موصی الیه القاء شده درنگ نمی‌کنند، و همچنین است در اقاریر.

و یا اینکه (عدم اختلاف) در احکام کلی، مثل اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام باشد، با اینکه مقصود و مراد آنها تفهیم مخاطبین خود بوده و نه غیر آنها، مع‌ذلک احدی از علماء در استفاده احکام از ظواهر این اخبار درنگ نکرده و در مقام اعتذار نفرموده‌اند:

چون دلیلی بر حجیّت اصالهٔ عدم القرینه نیست به غیر مخاطب و آنها که تفهیمشان مورد قصد نبوده در دست نیست پس نمی‌توان به ظواهر عمل نمود.

ص: ۲۵۹

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور چیست؟

اتفاق و سیره علما در عدم تفاوت میان مقصود بالتفهیم و غیر آن است.

* مراد از (لا خلاف بینهم فی الرجوع الی اصالهٔ الحقیقه ...) چیست؟

این است که: اصالهٔ الحقیقه از نظر علما در الفاظی که از قرائن برخلاف، مجرد هستند حجّت است.

۱- چه در احکام جزئی که گوینده و شنونده هر دو معین و مشخص‌اند. مثل آنکه، فلان پدر یکی از فرزندان خود را در برخی از کارهایش وصیّ خود قرار داده و یا می‌دهد.

۲- و چه در احکام کلیه که گوینده شارع مقدّس است و به منظور تفهیم مخاطبین خود احکامی را به وسیله الفاظ و کلمات بیان می‌فرماید.

حال:

در هیچ‌یک از احکام جزئی و کلی، علما بین مقصود بالافهام با غیر مقصودین فرقی نمی‌گذارند بلکه ابتداء در اطراف آن ظهور، فحص و بحث کرده چنانچه قرینه‌ای برخلاف آن ظاهر نیافتند به همان ظاهر عمل می‌کنند هرچند مخاطب مستقیم نباشند.

* در احکام جزئیه مثال بزنید؟

فی المثل اگر من یا شما فوت شدیم، عمرو که وصی ماست باید به ظاهر وصیت ما عمل کند حال اگر عمرو نیز فوت کرد، دیگری نیز که مسئول اجرای وصیّت‌نامه می‌شود باید به ظاهر وصیت‌نامه عمل کند. یعنی: اگرچه موصی الیه دومی مقصود بالتفهیم نبوده است و لکن باید مثل موصی الیه اولی که مقصود بالتفهیم بوده است عمل کند.

* حکم در اقرار چگونه است؟

مثل حکم مذکور است.

یعنی: اگر من نزد شخصی به دینی و یا .... اقرار نمودم و حاکم مخفیانه آن اقرار را شنید می‌تواند از باب: (اقرار العقلاء علی انفسهم جایز)، برطبق آن اقرار عمل کند و حال آنکه نه تنها مقرّ اصلا قصد تفهیم به حاکم را نداشته بلکه احیانا سعی در پنهان کردن مطلب از او را هم داشته است.

ولی معذلک، ظاهر کلام این مقرّ همان‌طور که پیش مقصود بالتفهیم حجت است نزد حاکم نیز حجت است.

* در احکام کلیه مثال بزنید؟

در احکام کلیه نیز احدی از علما نفرموده‌اند: که اصالهٔ الحقیقه یا اصالهٔ عدم القرینه فقط برای

ص: ۲۶۰

مقصودین بالافهام قابل جریان است و دیگران حق جاری کردن آن را ندارند بلاشک ما نسبت به روایات صادره از ائمه، به‌ویژه اخباری که در مقام پاسخ از سؤال بوده‌اند مقصود بالافهام نبوده‌ایم معذلک سیره علما بر این است که همه جا برای استنباط احکام شرعیّه کلیّه به روایات مراجعه می‌کنند و پس از فحص و عدم دستیابی به قرینه به ظواهر آنها استناد می‌کنند، که کتب فقهی ما شاهدی گویا بر این مطالب است.

در نتیجه: هیچ فقیهی تاکنون نفرموده است: ما نسبت به اخبار مقصود بالافهام نبوده‌ایم پس نباید به ظواهر تمسک کنیم. پس، ظواهر اخبار بعد الفحص و الیأس از قرائن برخلاف برای همه حجت‌اند.

ص: ۲۶۱

متن:

و دعوی «کون ذلک منهم للبناء علی کون الاخبار الصادرهٔ عنهم علیهم السّلام من قبیل تألیف المصنّفین»، واضحهٔ الفساد. مع أنّها لو صحّت لجرت فی الکتاب العزیز، فانّه اولی بان یکون من هذا القبیل، فترتفع ثمرهٔ التفصیل المذکور، لأنّ المفصّل معترف بانّ ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلّفین حجّهٔ بالخصوص، لا لدخوله فی مطلق الظنّ. و انّما کلامه فی اعتبار ظهور الکلام الموجّه الی مخاطب خاصّ بالنسبهٔ الی غیره.

ترجمه:

یک ادعا به نمایندگی از جناب میرزا و پاسخ آن

و ادعای اینکه، این سیره و اتفاق (و عدم اختلاف در میان مقصودین بالتفهیم و غیر آن) میان علماء (در استفاده احکام از ظواهر اخبار، به خاطر این است که اخبار صادره از ائمه هدی علیهم السّلام از قبیل کتب مصنفه و مؤلفه است) فسادش روشن است.

علاوه برآن، اگر این ادعا درست باشد می‌توان عینا آن را در مورد قرآن کریم نیز تقریر کرد.

بلکه ظواهر قرآنی در اینکه از قبیل کتب مصنفه باشند اولی‌ترند.

پس ثمره تفصیل مذکور از بین می‌رود چرا که میرزای قمی خود معترف است که ظاهر کلامی که از قبیل تصنیف مصنفین یا تألیف مؤلفین است از باب ظن خاص حجت است و نه ظن مطلق.

و اصلا هر کلامی که از این قبیل باشد از دایره بحث ایشان خارج است. چرا که بحث جناب میرزا فقط در اعتبار و حجیت ظهور کلام است نسبت به غیر مخاطب به آن.

ص: ۲۶۲

تشریح المسائل

* حاصل ادعای این مدعی چیست؟

این است که:

سیره علما و اتفاق آنها بر حجیت ظواهر اخبار و عدم تفاوتشان بین بالافهام و غیر ایشان نه از این باب است که ظواهر مطلقا حجّت است و تفصیل بین المقصودین ثابت نیست بلکه از آنجا که اخبار صادره از قبیل کتب و تألیفات مصنفین است و همه انسانها تا همیشه نسبت به آن اخبار مقصود بالافهام‌اند، و به ظواهر آن عمل می‌کنند، تفصیل میرزا در این‌گونه از خطابات جاری نمی‌باشد و او این مبنا را قبول ندارد و لذا می‌گوید: ما حق نداریم به ظواهر عمل کنیم.

* پاسخ شیخ به این ادعا چیست؟

این است که: اولاً: این ادعا واضح الفساد است. یعنی: معقول نیست که گفته شود علمای بزرگ در سیره خود، خود را نسبت به اخبار ائمه (حتی اخباری که در پاسخ به فرد خاصی بوده) مقصود بالافهام و مخاطب مستقیم می‌دانسته‌اند و لذا عمل کرده و می‌کنند. بلکه اگر فقها به ظواهر عمل می‌کنند بر مبنای همان روش معروفه عند العقلاء می‌باشد.

ثانیا: اگر بیان شما درست باشد، عینا در ظواهر قرآنی نیز جاری می‌باشد و در ظواهر کتاب شریف نیز باید به آن ملتزم بود، چرا که اگر علماء اخبار را از قبیل تصنیفات مصنفین می‌دانند، قرآن باید به طریق اولی جزو تألیفات مصنفین باشد، چون‌که: قرآن از جانب یک متکلّم و به یک روش صادر شده است و حال آنکه اخبار از چهارده معصوم و در دوره‌های مختلف و شرایط متفاوت و با آن‌همه احتمالات در تقیه صادر شده است.

حال اگر به مطلب فوق قائل شدیم، دیگر تفصیل میرزای قمی ثمر ندارد. زیرا خود او نیز قبول دارد که اگر ظاهر کلام از قبیل تصنیف مصنفین باشد از باب ظن خاص حجت است و سخن او در کلامی است که این‌گونه نباشد، و قرآن و سنّت از قسم اول می‌باشند.

پس: به نظر میرزا نیز ظواهر قرآن و سنت از باب ظنّ خاصّ حجّت‌اند.

ص: ۲۶۳

متن:

و الحاصل: انّ القطع حاصل لكلّ متتبع فی طريقهٔ فقهاء المسلمين بانّهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيّهٔ الظّنّ المطلق الثابتهٔ بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدّعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد، مدّعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواترهٔ. و يدلّ على ذلك أيضا سيرهٔ اصحاب الائمّهٔ، فانّهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردهٔ اليهم كما يعملون بظواهر الاقوال الّتى يسمعونها من ائمّتهم عليهم السّلام لا يفرقون بينهما الّا بالفحص و عدمه، كما سيأتى.

ترجمه:

حاصل کلام

آنکه: برای هر تتبع کننده در سیره فقهای مسلمان علم حاصل می‌شود که ایشان به ظواهر اخبار عمل کرده بدون اینکه (این عمل به ظواهر اخبار را) بر مبنای حجیت مطلق ظنّی بدانند که به دلیل انسداد ثابت است، بلکه عمل می کنند به این ظواهر، کسانی که مدعی انفتاح باب علم و منکر عمل به اخبار آحادند درحالی که ادعا می کنند قسمت اعظم فقیه از راه اجماع و اخبار متواتره معلوم است. و نیز دلالت می کند بر این عمل به ظواهر سیره اصحاب ائمه، زیرا ایشان به ظواهر اخباری که به‌واسطه ناقلین و وسائط به آنها رسیده عمل می کنند، همان‌طور که به ظواهر فرموده‌های ائمه که از ذوات مقدسه ایشان می‌شوند عمل می کنند و در این مورد هیچ فرقی قائل نیستند مگر اینکه، مناط فرق در عمل به ظواهر و عدم آن را فحص و عدم فحص قرار داده و گفته‌اند: عمل به ظواهر قبل از فحص جایز نبوده ولی بعد از فحص جایز می‌باشد.

تشریح المسائل

* خلاصه حاصل مذکور را به زبان ساده بیان کنید؟

سیره مستمرّه فقهای اسلام بر این بوده است که به ظاهر آیات و روایات اخذ و عمل می‌نموده‌اند و این اخذ و عمل بر مبنای ظنّ مطلق و دلیل انسداد نبوده است چرا که هم انفتاحیّون و هم منکرین عمل به خبر واحد، به ظواهر همین اخبار عمل کرده‌اند بلکه بر اساس سیره عقلانیه بوده است.

علاوه برآن: سیره و روش اصحاب ائمه هم بر این بوده است که بین احادیثی که شفاها از لبهای ائمه می‌شنیده‌اند و یا احادیثی که توسط راویان به آنها رسیده است فرقی نمی گذاشته و به هر دو عمل می‌نمودند. البته: ابتدا فحص می کردند و بعد از اطمینان به نبود قرائن به ظهورات تمسک می‌نمودند.

در نتیجه: عقلا، فقها و اصحاب ائمّه میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین فرقی نگذاشته‌اند.

ص: ۲۶۴

متن:

و الحاصل انّ الفرق فی حجیّة اصالة الحقیقة و عدم القرینة بین المخاطب و غیره مخالف للسّیرة القطعیّة من العلماء و اصحاب الائمّة.

هذا کلّه، مع انّ التوجیه المذکور لذلک التّفصیل – لابتنائه علی الفرق بین اصالة عدم الغفلة و الخطاء فی فهم المراد و بین مطلق اصالة عدم القرینة – یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظّنون المخصوصة و ان قلنا بشمول الخطاب للغائبین، لعدم جریان اصالة عدم الغفلة فی حقّهم مطلقا.

فما ذکره من ابتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصة علی شمول الخطاب للغائبین غیر سدید، لأنّ الظّن المخصوص ان کان هو الحاصل من المشافهة النّاشئ عن ظنّ عدم الغفلة و الخطأ فلا یجری فی حقّ الغائبین و ان قلنا بشمول الخطاب لهم، و ان کان هو الحاصل من اصالة عدم القرینة فهو جار فی الغائبین و ان لم یشملهم الخطاب.

ترجمه:

حاصل کلام

آنکه: فرق گذاردن در حجیت (اصالة الحقیقة) و (اصالة عدم القرینه) بین شنونده و غیر شنونده با سیره قطعی علما و اصحاب ائمه (ع) مخالف است.

این بود تمام ادله و بیاناتی که در تضعیف تفصیل مزبور به کار گرفته شد.

دلیل دوم: در ابطال تفصیل جناب میرزای قمی

از آن گذشته: توجیهی که بر تفصیل میرزا ذکر شده بدلیل بنایش بر فرق میان (اصالة عدم الغفلة و الخطإ) در درک مراد و میان (مطلق اصالة عدم القرینة) موجب عدم حجیت ظواهر از باب ظن خاص می‌شود. هرچند قائل به شمول خطاب نسبت به غائبین شویم، چه آنکه (اصالة عدم الغفلة) در حق غائبین به‌طور مطلق جاری نمی‌شود. در نتیجه باید گفت: آنچه را (مفصل) ذکر نمود و فرمود: حجت بودن ظواهر کتاب از باب ظن خاص مبنی بر این است که خطاب شامل غائبین هم می‌شود سخن درستی نیست. زیرا ظنّ خاص:

۱- اگر از مشافهه‌ای که ناشی از ظن حاصل از عدم غفلت و خطاست پدید آمده این ظن هرگز برای غائبین حاصل نمی‌شود، زیرا اصل مذکور در حق ایشان جاری نمی‌باشد هرچند خطاب را شامل آنها بدانیم.

۲- و اگر از (اصالة عدم القرینة) پدید می‌آید باید گفت این اصل در حق غائبین جاری است هرچند خطاب شامل آنها نشود پس ابتناء مذکور بی‌پایه است.

ص: ۲۶۵

تشریح المسائل

* خلاصه دلیل دوم شیخ در ابطال تفصیل جناب میرزا چیست؟

به جناب میرزا می‌گوید:

۱- اینکه شما در حجت بودن اصالهٔ الحقیقه و اصالهٔ عدم القرینه میان مقصود بالافهام و غیر او فرق گذاردید و حجیت این دو اصل را تنها نسبت به مقصود بالافهام (مخاطب) تأیید نمودید و نه غیر آن، با سیره و اجماع عملی فقهاء مخالف است، زیرا فقها این دو اصل را هم در حق مقصود بالافهام جاری می‌دانند و هم نسبت به غیر مقصود بالافهام.

۲- توجیهی هم که ما برای کلام شما ذکر کردیم چون مبتنی بر تفاوت ذیل است تالی فاسدی دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

* فرق مزبور مستلزم چه مطلبی است؟

لازمه توجیه خود شیخ است در تفصیل میرزا.

* لازمه توجیه شیخ چیست؟

این است که: میان (اصالهٔ عدم الغفلهٔ) و (مطلق اصالهٔ عدم القرینه) تفاوت باشد. یعنی: اصالهٔ عدم القرینه را هرکسی (چه مقصود بالافهام و چه غیر او) بتواند جاری کند و پس از اجراء مفید ظن مطلق باشد.

و لکن اصالهٔ عدم الغفله صرفا در حق (مخاطب) مقصود بالافهام جاری است که پس از اجراء برای وی ظن خاص بیاورد.

* تالی فاسد این تفاوت چیست؟

این است که:

ظواهر قرآن نسبت به غائبین از ظهورات و آنان که هنگام نزول قرآن کریم حضور نداشته‌اند به اعتبار اینکه اصالهٔ عدم الغفله در حق این (غائبین) جاری نمی‌باشد، نباید از باب ظن خاص حجت باشد هرچند خطابات شامل ایشان بشود. و حال آنکه این امر قابل قبول نیست، چرا؟

زیرا اگر فرض کنیم که خطابات شامل غاییین می‌شود، لازمه‌اش این است که: ظن مستفاد از آنها برای ایشان از باب ظن خاص حجت است.

* تفصیل جناب قمی مبتنی بر چیست؟

مبتنی بر این است که: قرآن در صورتی در حق غاییین، از باب ظن خاص حجت است که خطاب

ص: ۲۶۶

شامل این (غایبین) بشود وگرنه حجیت آن در حق ایشان از باب ظن مطلق می‌باشد.

* نتیجه گفتار شیخ پیرامون تفصیل مزبور چیست؟

این است که: این تفصیل متین و درست نمی‌باشد.

زیرا:

اگر ظن خاص، از مشافه‌ای که ناشی از ظن به عدم غفلت است حاصل شود مبنی بر اینکه مشافه اصل عدم غفلت جاری می‌کند و این اصل هم حجت است که اصلا این اصل در حق غایبین تصویر ندارد و لو خطاب شامل ایشان بشود، چرا که فرض غایب بودن با مشافه قابل جمع نیست چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و اگر ظن خاص مستند به اصالهٔ عدم القرینه است یعنی از اجراء این اصل حاصل شده است، خواهیم گفت که این اصل در حق غائبین و معدومین نیز جاری است که بعد الفحص و الیأس این اصل را جاری کنند چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند.

و لذا اگر اصل عدم القرینه حجت است میان مقصودین و بالاخره غیر مقصودین فرقی نیست.

به عبارت دیگر:

اگر ظن خاص مستند به اصل عدم القرینه است پس باید ظهورات و خطابات قرآنی در حق غایبین از باب ظن خاص حجت باشند هرچند که شامل ایشان نشوند، زیرا اجرای (اصالهٔ عدم القرینه) منحصر به مقصود بالافهام (مخاطب) نیست.

نتیجه اینکه: تفصیل مذکور قابل پذیرش نیست.

ص: ۲۶۷

متن:

و ممّا یمکن ان یستدلّ به ایضا- زیادهٔ علی ما مرّ من اشتراک ادلّهٔ حجیّهٔ الظواهر من اجماعی العلماء و اهل اللّسان- ما ورد فی الأخبار المتواترهٔ معنی من الأمر بالرجوع الی الکتاب و عرض الاخبار علیه(۱) فانّ هذه الظواهر المتواترهٔ حجّهٔ للمشافهین بها فیشترک غیر المشافهین فیتمّ المطلوب کما لا یخفی.

ترجمه:

دلیل سوم در ابطال تفصیل محقق قمی (ره)

از جمله اموری که ممکن است (بر علیه تفصیل مذکور) بدان استدلال شود این است که بگوییم: علاوه بر آنچه قبلا- در ردّ یا تفصیل مذکور گذشت از جمله اشتراک ادله حجیت ظواهر یعنی اجماع علما و اتفاق اهل لسان (در حجیت ظواهر نسبت به مخاطب و غیر مخاطب) مضمون اخباری است که به تواتر معنوی ثابت شده و آن امر و دستور به مکلفین است به رجوع به قرآن کریم و عرضه داشتن اخبار مرویّه به این کتاب آسمانی.

مسلّما ظواهر این اخبار متواتر در حق کسانی که شفاها مخاطب آنها هستند حجت است و غیر مشافهین نیز (چون با مشافهین مشترک‌اند و ظواهر اخبار نسبت به هر دو حجت است و تفصیل مزبور میان مشافه و غیر آن تنها نسبت به ظواهر قرآنی است) به استناد به اخبار مزبور مأمور به رجوع به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن می‌باشند و این امر در اثبات مطلوب ما کافی است چرا که تا ظواهر قرآنی حجت نباشد معنا ندارد که بتوان آن را معیار و ملاک صحت و فساد اخبار قرار دارد.

تشریح المسائل

* حاصل دلیل سوم در ابطال تفصیل محقق قمی چیست؟

مضمونی است که از اخبار کثیره‌ای که از ناحیه حضرات ائمه وارد شده به دست می‌آید و معنا متواتر است.

* مضمون حاصله از اخبار چیست؟

این است که مکلفین موظف به مراجعه به قرآن و عرضه داشتن اخبار به آن شده‌اند.

* لازمه تکلیف مکلفین به رجوع به قرآن چیست؟

حجت بودن ظواهر قرآن است.

۱- تقدم تخریجه فی ص ۱۰۶

ص: ۲۶۸

* آیا مشافهین مکلف به این تکلیف‌اند یا غیر مشافهین را نیز شامل می‌شود؟

چون در ظواهر اخبار تفصیلی داده نشده و به‌طور مطلق حجت قرار داده شده‌اند لاجرم مشافهین و غیر مشافهین موظف‌اند به مضمون این اخبار عمل کرده و به قرآن مراجعه کنند.

* حاصل مطالب فوق چیست؟

دفع تفصیل محقق قمی است.

* مراد از عبارت (زیادهٔ علی ما مرّ ...) چیست؟

اموری است که در دلیل اول بر رد این تفصیل بیان شد.

یعنی: ثابت شد که اهل لسان به‌طور عموم و فقهاء عظام به‌طور خصوص تفاوتی میان مخاطبین (مقصودین بالافهام) و غیر مقصودین (غیر مخاطبین) نمی‌گذارند.

* مراد از زیادهٔ در (زیادهٔ علی ما مرّ ...) چیست؟

روایات متواتره‌ای است که تواترشان معنوی است یعنی در یک قدر جامع مشترک‌اند مبنی بر اینکه ائمه اصحاب خود را مکلف به رجوع به ظواهر کتاب و عرضه اخبار به این ظواهر نموده‌اند.

* مراد از عرضه اخبار به ظواهر کتاب چیست؟

این است که: هر خبری که با ظاهر کتاب موافق است اخذ و آنچه با قرآن مخالف است رد نمایند و لذا طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر قرآن مراجعه و بعد الفحص و الیأس عن القرینهٔ برخلاف ظاهر بدان ظاهر عمل کنیم و لو مقصود بالافهام نباشیم.

* آیا ظواهر این اخبار نسبت به گروه غیر مشافهین هم حجت هستند؟

بله، بدین معنا که:

۱- آیا این اخبار همان‌طور که به خاطر تواترشان از نظر سند قطعی هستند از لحاظ دلالت هم نص می‌باشند که در نتیجه: طبق دستور ائمه ما مجازیم به ظواهر رجوع کرده و بعد الفحص و الیأس بدان عمل کنیم هرچند مقصود بالافهام نباشیم.

۲- و یا این اخبار قطعی الدلالهٔ نبوده و ظهوری و ظنی هستند که باز هم در حق مشافهین حجت بوده و بر اصحاب ائمه واجب بوده که به ظواهر رجوع کنند.

حال: وقتی این مطالب (رجوع به ظواهر توسط مشافهین در اثر اخبار ظنّی الدلالهٔ) در حق اصحاب ائمه ثابت شد می‌گوییم: اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه ما معدومین با موجودین در آن عصر در تکالیف مشترک هستیم پس ما هم وظیفه داریم به ظواهر قرآن مراجعه کنیم چه مقصود بالافهام باشیم یا نه؟

ص: ۲۶۹

متن:

و ممّا ذکرنا یعرف النظر فی ما ذکره المحقق القمی- بعد ما ذکر من عدم حجیّة ظواهر الکتاب بالنسبة الینا بالخصوص- بقوله:

فان قلت: انّ اخبار الثقلین تدلّ علی کون ظاهر الکتاب حجّة لغیر المشافهین بالخصوص.

فاجاب عنه بانّ روایة الثّقلین ظاهرة فی ذلک- لاحتمال کون المراد التمسّک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الائمّة، کما یقوله الأخباریّون- و حجیّة ظاهر روایة الثّقلین بالنسبة الینا مصادرة، اذ لا فرق بین ظواهر الکتاب و السّنّة فی حقّ غیر المشافهین بها.(۱)

توضیح النظر انّ العمدة فی حجیّة ظواهر الکتاب غیر خبر الثّقلین من الاخبار المتواترة الآمرة باستنباط الاحکام من ظواهر الکتاب و هذه الاخبار تفید القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الکتاب بعد ورود تفسیرها عن الائمّة و لیست ظاهرة فی ذلک حتّی یکون التمسک بظاهرها لغیر المشافهین بها مصادرة.

و امّا خبر الثّقلین فیمکن منع ظهوره الّا فی وجوب اطاعتهما و حرمة مخالفتهما، و لیس فی مقام اعتبار الظنّ الحاصل بهما فی تشخیص الاطاعة و المعصیة، فافهم.

۱- القوانین: ج ۲ ص ۱۰۴

ص: ۲۷۰

ترجمه:

اشکال دیگر شیخ در کلام دیگر محقق قمی

ازآنجاکه ذکر شد وجه اشکال در کلام دیگری که جناب میرزا، پس از اینکه فرمود ظواهر کتاب از باب ظن خاص نسبت به ما حجت نیست اظهار فرموده معلوم می‌شود و ایشان می گوید: اخبار ثقلین دلالت دارند بر اینکه ظواهر قرآن برای غیر مشافهین (مثل: ما) از باب ظن خاص حجت است. پاسخ از این اخبار را چگونه می‌دهید؟

سپس خود جواب می‌دهد که: این اخبار ظهوری در این معنایی که گفته شد ندارند، چرا که احتمال دارد مقصود در آنها این باشد که تمسک به قرآن جایز و ظواهر آن برای غیر مشافهین نیز (همچون ما) حجت است، لکن پس از ورود تفسیر از ائمه همان‌طور که اخباریها می گویند.

و حجیت ظاهر روایت ثقلین هم نسبت به ما که مشافه نیستیم مصادره به مطلوب است زیرا میان ظواهر قرآن و اخبار فرقی نیست. پس ظواهر اخبار ثقلین تنها نسبت به کسانی که خطابات در این اخبار به آنها به‌طور شفاهی متوجه شده است حجت می‌باشد.

توضیح وجه اشکال

عمده (دلایل) در حجیت ظواهر کتاب (برای غیر مشافهین) غیر از حدیث ثقلین، اخبار متواتره‌ای است که امرکننده ما به استنباط احکام از ظواهر قرآن‌اند.

و این اخبار محصِّل قطع‌اند (برای ما) که مراد استدلال به ظواهر آیات قرآن بعد از ورود تفسیر از جانب ائمه نمی‌باشد (زیرا دلالتشان بر این معنا به‌طور نص و صریح است) نه اینکه نسبت به افاده معنای مزبور ظهور داشته باشند تا اینکه تمسک به ظاهر آنها برای غیر مشافهین مصادره به مطلوب باشد.

و اما می‌توان گفت حدیث ثقلین ظهوری ندارد جز در وجوب اطاعت از قرآن و سنت و حرمت مخالفت آنها زیرا این اخبار در مقام اعتبار ظنی که از ظواهر قرآن به دست می‌آید نمی‌باشد.

ص: ۲۷۱

تشریح المسائل

* مراد از (ممّا ذکرنا یعرف النظر ....) چیست؟

این است که، جناب محقق قمی بعد از اینکه ادعا نمود که ظواهر قرآن نسبت به ما از باب ظن خاص حجت نیست فرمود:

اگر کسی بگوید که حدیث ثقلین که نزد عامه و خاصه از متواتره است دلالت دارد بر اینکه قرآن در حق همه افراد بشر الی الابد حجت است چه آنها که مقصود بالافهام بوده و چه کسانی که مقصود بالافهام نیستند.

در پاسخ می گوییم:

۱- ظهور این روایات در جواز تمسک به قرآن است و لکن چون نص نیستند قابل خدشه‌اند.

۲- دلیل بر ظهور این روایات هم این است که:

الف) یحتمل مراد این باشد که بدون اهل بیت تمسک به ظواهر قرآن ممکن است.

ب) و یحتمل اینکه مراد این باشد که بعد از ورود اهل بیت و تفسیر آنها می‌شود به ظواهر تمسک کرد و این همان چیزی است که اخباریها مدعی آن بودند. حال اگر خبر نص بود جائی برای ادعای اخباریها باقی نمی‌ماند.

از طرفی هم اگر این احادیث ظهوری باشند استدلال و تمسک به آنها در اثبات حجیت ظواهر، مصادره به مطلوب است و این تازه خود ابتدای سخن است که آیا این ظهور در حق ما که غیر مشافهیم حجت است یا نه؟

* پاسخ شیخ به وجه اشکال میرزا در کلام فوق چیست؟

می‌فرماید:

اولا_ ما در اثبات حجیت ظواهر به حدیث ثقلین تمسک نمی کنیم و عمده ادلّه ما روایات متواتری است که دلالتشان نص و قطعی است و در صدر بحث بدان اشاره کردیم یعنی برای اثبات حجیت ظهور به ظهور دیگر تمسک نکردیم تا شما بگویید که این مصادره به مطلوب است.

ثانیا: از راه اشتراک احکام مطلب را ثابت می کنیم.

* پس مراد از (بل یمکن ان یقال ....) چیست؟

این است که، ممکن است گفته شود: حدیث ثقلین از مورد بحث ما خارج است، به عبارت دیگر منطوق حدیث شریف ثقلین صرفا وجوب اطاعت از قرآن و عترت و حرمت مخالفت با آنهاست و از ادله حجیت ظواهر محسوب نمی‌شود.

ص: ۲۷۲

متن:

ثمّ انّ لصاحب المعالم فی هذا المقام کلاما یحتمل التفصیل المتقدّم لا بأس بالإشارة الیه قال فی الدّلیل الرّابع من ادلّة حجیّة خبر الواحد- بعد ذکر انسداد باب العلم فی غیر الضروریّ من الأحکام، لفقد الإجماع و السّنّة المتواترة و وضوح کون اصل البراءة لا یفید غیر الظّنّ و کون الکتاب ظنّی الدلالة- ما لفظه: لا ـ یقال: انّ الحکم المستفاد من ظاهر الکتاب مقطوع لا مظنون و ذلک بضمیمة مقدّمة خارجیّة، و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلالة تصرف عن ذلک الظّاهر، سلّمنا و لکن ذلک ظنّ مخصوص، فهو من قبیل الشّهادة لا یعدل عنه الی غیره الّا بدلیل. لأنّا نقول: احکام الکتاب کلّها من قبیل خطاب المشافهة، و قد مرّ انّه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب، و انّ ثبوت حکمه فی حقّ من تاخّر انّما هو بالاجماع و قضاء الضّرورة باشتراک التّکلیف بین الکلّ؛ و حینئذ فمن الجائز ان یکون قد اقترن ببعض تلک الظّواهر ما یدلّهم علی ارادة خلافها، و قد وقع ذلک فی مواضع- علمناها بالاجماع و نحوه- فیحتمل الاعتماد فی تعریفنا لسائرها علی الأمارات المفیدة للظّنّ القویّ، و خبر الواحد من جملتها؛ و مع قیام هذا الاحتمال ینتفی القطع بالحکم و یستوی حینئذ الظنّ المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنّظر الی اناطة التکلیف به، لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجّها الینا و قد تبیّن خلافه، و لظهور اختصاص الاجماع و الضرورة- الدّالّین علی المشارکة فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب- بغیر صورة وجود الخبر الجامع للشّرائط الآتیة المفیدة للظّنّ الراجح بانّ التکلیف بخلاف ذلک الظاهر.(۱) انتهی کلامه رفع مقامه. لا ـ یخفی: انّ فی کلامه علی اجماله و اشتباه المراد منه کما یظهر من المحشّین مواقع النّظر و التأمّل.

ترجمه:

مقاله صاحب معالم

پس از نقل کلام صاحب قوانین و بیان اشکال و مناقشه آن صاحب معالم نیز در این مقام (یعنی: مبحث حجیت ظواهر) مطلبی دارند که تقریبا با تفصیل مرحوم صاحب قوانین موافق است. فلذا اشکالی ندارد که اشاره‌ای به آن کلام بکنیم.

مرحوم صاحب معالم در دلیل چهارم از ادله حجیت خبر واحد، پس از نقل انسداد باب علم در احکام غیر ضروری به دلیل فقدان اجماع و سنت متواتره و وضوح اینکه اصل برائت چیزی غیر از ظن را افاده نکرده و اینکه قرآن ظنی الدلالة است عباراتی آورده می‌فرماید:

۱- معالم الدین: ص ۱۹۳- ۱۹۴.

ص: ۲۷۳

نبایـد گفته شـود که: حکم مسـتفاد از ظـاهر قرآن قطعی است و نه ظنی چرا که بـا انضـمام مقـدمه خـارجیه این معنـا (مقطوع بودن) اسـتفاده می‌شود و آن (مقـدمه) قبـح خطاب حکیمی است که ظهور در معنائی دارد و او بـدون نصب قرینه صارفه از ظهور آن اراده خلاف ظاهر می‌نماید: و به فرض آنکه (قرآن مفید قطع نبود و صـرفا از آن ظن اسـتفاده شود) و لکن: این ظن، ظن مخصوص است که نمی‌توان از آن ظاهر به غیرش عـدول کرد مثل: ظنی که از شـهادت اسـتفاده می‌شود. زیراکه ما در پاسخ می گوییم: تمام احکام بیـان شـده در قرآن از قبیـل خطابـات شـفاهی است و قبلاـ گفته شـد که این خطابـات اختصاص به کسانی دارد که در زمان خطاب (نزول) آیات وجود داشته‌اند. و ثبوت حکم (خطاب المشافه) در حق کسانی که در زمانی بعد از خطابات قرار دارند به‌واسطه اجماع و به حکم ضـرورت که اشتراک تمام مکلفین (مشافه و غیر مشافه) است می‌باشـد نه به نفس خطابات. در این صورت (یعنی: و حین ثبوت الحکم فی حق من تـأخّر بأدّلـهٔ الاشتراک من الاجماع و الضـرورهٔ) ممکن است با برخی از این ظواهر و خطابات، قرائنی همراه باشـد که ایشان (مشافهین و موجودین) را بر اراده خلاف ظواهر راهنمایی کنـد و به تحقیق این خلاف ظاهر در مواردی که از طریق اجمـاع و امثـال آن برای مـا علم پیـدا شـده واقع شـده است. پس احتمـال دارد به خاطر اطلاع و آگاهی ما بر اراده خلاف ظواهر (و دستیابی به معنای مقصود)، بر قرائن و اماراتی که مفید ظن به مراد است تکیه شده باشد که از جمله این قرائن خبر واحد است.

و بـا قیـام این احتمـال قطع و یقین به حکمی (که از ظاهر قرآن اسـتفاده می‌شود) از بین می‌رود و در چنین موقعیتی ظنی که از ظاهر قرآن حاصـل می‌شود با ظنی که از غیر آن (سایر ظواهر) به دست می‌آیـد از نظر ملاک و معیار بودن برای تکلیف مساوی و یکسان است.

به خـاطر اینکه فرق میـان آنها مبنی بر این است که خطابات و ظواهر قرآنی به ما متوجه شـده باشـد و شامل ما نیز بگردد درحالی که خلاف این امر ثابت شده است.

و به خاطر اقامه اجماع و وجود ضـرورت که دلالت بر مشارکت (میان مشافهین و ما) در احکامی که از ظواهر قرآن استفاده می‌شود دارد. مشـروط بر اینکه خبر جامع شرائطی که مفید ظن راجح است به اینکه تکلیف برخلاف آن ظاهر است در بین نبوده و برخلاف ظواهر اقـامه نشـده باشـد. تمـام شـد کلاـم جنـاب صاحب معالم. مخفی نباشـد همان‌طور که از کلمات محشـین (بر معالم) به دسـت می‌آیـد عبـارت ایشان (در معالم) مجمل و مرادشان مبهم و نامعلوم است و موارد و مواضـعی از این مقاله مورد اشـکال و جای تأمّل دارد.

ص: ۲۷۴

تشریح المسائل

* وجه تشابه و سازگاری مقاله صاحب معالم با مقاله صاحب قوانین چیست؟

این است که صاحب معالم برای اثبات حجیت خبر واحد به چهار دلیل تمسک کرده که چهارمین دلیل ایشان دلیل انسداد است که در مقدمه آن می‌فرماید:

از ضروریات دین و مذهب که بگذریم؛ چون:

۱- اجماع محصل در زمان ما از محالات است.

۲- سنت متواتره بسیار کم و نادر است.

۳- اصل برائت (استصحاب عدم ازلی) هم که گمان‌آور است (البته بر مبنای متقدّمین که استصحاب را به حکم عقل ثابت می‌کردند و آن را موجب ظن می‌دانستند).

۴- ظواهر قرآنی هم که ظنی الدلاله‌اند.

۵- اخبار آحاد هم که ظنی الدلالهٔ و السند هستند.

در نتیجه: راه علم قطعی به احکام شرعیه به روی ما بسته است علاوه بر اینکه در زمان ما همه ظنون با هم مساوی‌اند.

* مراد از عبارت (یحتمل التفصیل المتقدم) چیست؟

یعنی ممکن است که صاحب معالم نیز در حجیت ظواهر قرآن مثل جناب صاحب قوانین قائل به تفصیل بوده و ظواهر را در حق مخاطبین در زمان خطاب و یا مقصودین بالافهام حجت دانسته و لکن در حق ما (غیر مقصودین بالافهام و غیر موجودین در زمان خطاب) حجّت نداند که بیان آن در صدر مطلب گذشت.

* پس مراد از عبارت (لا یقال: ان الحکم المستفاد ....) چیست؟

طرح یک اشکال و ایراد است مبنی بر اینکه:

کسی بگوید ما قبول نداریم که ظواهر کتاب ظنی الدلالهٔ باشند چرا که ظواهر قرآن یقین‌آور است و این ادعا را از راه انضمام یک مقدمه خارجیه اثبات می‌کنیم و آن مقدمه خارجیه عبارت است از اینکه عقل می‌گوید: از مولای حکیم قبیح است که کلامی را به زبان آورد و درحالی که خلاف ظاهر از آن کلام اراده کرده است قرینه‌ای برآن اراده خلاف ظاهر نیاورد چون اغراء به جهل است.

و لذا: اگر مولی حکیم مطلبی را فرمود که ظهور در معنائی داشت و قرینه‌ای هم برخلاف آن ظهور نیاورد برای ما قطع حاصل می‌شود که همان ظاهر مراد است.

در نتیجه:

ص: ۲۷۵

اولا: ظواهر کتاب یقین آور است.

ثانیا: به فرض که قبول کنیم ظواهر قرآن گمان‌آور است می گوییم: ولی حجیت ظواهر قرآن از باب ظن خاص می‌باشد چرا که دارای پشتوانه عقل عقلا است که دلیلی قاطع است.

مثل: شهادت عدلین در موضوعات که یک ظن خاص است.

پس بدون تردید: همان‌طور که با وجود علم و یقین به سراغ ظن نمی‌رویم، با وجود ظن خاص نیز به سراغ ظن مطلق و اصول عملیه نمی‌رویم.

* مراد از عبارت (لانا نقول احکام الکتاب کلها ....) چیست؟

پاسخ صاحب معالم از لا یقال و اشکال مزبور است که می‌فرماید:

به نظر ما خطابات قرآنیه عموما از قبیل خطابات شفاهی است که به حاضرین در جلسه خطاب اختصاص دارند و شامل غائبین و معدومین نمی‌شوند.

و اگر امروز یا در هر عصری احکام و تکالیف مشافهین در حق ما و دیگران ثابت است بر اساس اجماع و ضرورت دین است که دلالت دارند بر اشتراک ما با مشافهین در واجبات و محرمات شرعی.

در نتیجه: وقتی خطابات به مشافهین اختصاص دارد معدومین و غائبین در هنگام نزول حق ندارند به ظواهر آیات تمسک نمایند زیرا احتمال قوی می‌رود که شاید قرائنی بوده است و لکن به دست ما نرسیده همان‌طور که وجود قرائن موجود را در موارد بسیاری از آیات قبول داریم.

و اما نسبت به موارد مشکوک که نیز احتمال می‌دهیم که ظاهر مراد نبوده است و لکن قرینه چنین اراده‌ای به دست ما نرسیده است.

حال با وجود این احتمال ما حق نداریم از باب ظن خاص به ظواهر آیات تمسک نماییم.

بله: از باب ظن مطلق نمی‌توان به ظواهر آیات تمسّک نمود لکن وقتی پای ظن مطلق در میان آمد می گوییم دیگر ظن حاصله از ظواهر کتاب با ظن حاصله از بقیه راهها فرق نمی کند.

* مراد از عبارت (لا یخفی ان فی کلامه (ره) علی اجماله و اشتباه المراد منه) چیست؟

فرموده شیخ است مبنی بر اینکه:

اولا: این سخن صاحب معالم از جهاتی دارای ابهام است از جمله اینکه ایشان فرمود:

ما مخاطب قرآن و مقصود بالافهام آن نیستیم و الا به ظواهر عمل می کردیم منتهی مشخص نفرموده که اگر مقصود بالافهام بودیم از باب قطع به ظواهر آن عمل می کردیم یا از باب ظن خاص.

ثانیا: ایرادات دیگری بر این کلام صاحب معالم وارد است که محشین معالم به آن اشاره فرموده‌اند.

ص: ۲۷۶

* چه ایرادات دیگری به کلام صاحب معالم وارد است به برخی اشاره کنید؟

ایرادات ذیل:

۱- اینکه فرمود اصل برائت حد اکثر مفید ظن است.

و حال آنکه اصل برائت (یا استصحاب برائت) یک اصل تعبدی است که صرفا در مقام عمل به درد می‌خورد و لذا نه مفید علم است و نه مفید ظن.

۲- اینکه نسبت به حجیت ظواهر میان مشافهین و غیر مشافهین فرق قائل شد.

و حال آنکه عند العقلاء و العملاء و اصحاب الائمه فرقی میان مشافهین و غیر مشافهین نیست.

۳- اینکه فرمود تمام خطابات قرآنیه از قبیل خطابات شفاهی است.

و حال آنکه خود در مباحث عام و خاص فرموده: تنها خطاباتی که با صیغه یا ایها الذین آمنوا شروع می‌شود از خطابات شفهی است.

۴- اینکه در مقام حجیت خبر واحد:

از یک طرف آیاتی را نقل نمود که دلالت آن آیات بر حجیّت، موجب می‌شود که ظن مستفاد از خبر واحد از باب ظن خاص باشد.

از طرف دیگر به دلیل انسداد متمسک شد که مقتضای این است که حجیت خبر واحد از باب ظن مطلق باشد.

در نتیجه: جمع میان این دو استدلال دشوار بوده و ناتمام است.

۵- اینکه فرموده احتمال وجود خبری که مخالف قرآن باشد با ظن خاص مخالف است، درست نیست زیرا چنین خبری با قطع و یقین تخالف دارد.

حاصل مطلب اینکه: سخن صاحب معالم نیز قابل قبول نیست.

ص: ۲۷۷

متن:

ثمّ انّک قد عرفت: انّ مناط الحجیّة و الاعتبار فی دلالة الالفاظ هو الظهور العرفیّ، و هو کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنی و لو بواسطة القرائن المقامیّة المکتنفة بالکلام. فلا فرق بین افادته الظّنّ بالمراد و عدمها، و لا بین وجود الظّنّ الغیر المعتبر علی خلافه و عدمه، لأنّ ما ذکرنا من الحجّة علی العمل بها جار فی جمیع الصّور المذکورة.

و ما ربّما یظهر من العلماء(۱)- من التّوقّف فی العمل بالخبر الصّحیح المخالف لفتوی المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجیّة الشّهرة- فلیس من جهة مزاحمة الشّهرة لدلالة الخبر الصّحیح من عموم او اطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور، بناء علی انّ ما دلّ من الدلیل علی حجیّة الخبر من حیث السند لا یشمل المخالف للمشهور، و لذا لا یتأمّلون فی العمل بظواهر الکتاب و السّنة المتواترة الصدور اذا عارضها الشّهرة.

فالتّأمّل فی الخبر المخالف للمشهور انّما هو اذا خالفت الشّهرة نفس الخبر، لا عمومه او اطلاقه، فلا یتأمّلون فی عمومه اذا کانت الشّهرة علی التخصیص.

۱- منهم خلیفة السلطان السید علاء الدین فی حاشیة علی المعالم ص ۷۰- ۶۹ و المولی صالح المازندرانی، فی شرحه علی المعالم ص ۲۳۱- ۲۳۲.

ص: ۲۷۸

ترجمه:

تفصیل سوم ملاک حجیت در دلالت الفاظ

اشاره

دانسته شد که ملاک حجّیت در دلالت الفاظ، ظهور عرفی (نوعی) است.
و ظهور عرفی آن است که کلام به نحوی باشد که از نظر عرف برآن معنای مورد نظر متکلم حمل شود و لو (این حمل) به واسطه قرائن مقامیه‌ای باشد که همراه با کلام است و ذهن عرف را به آن (معنا) منصرف می‌نماید.
بنابراین: تفاوتی نمی‌کند که این کلام در خصوص شخصی افاده ظن بالمراد بکند یا افاده ظن برای او نکند، ظن غیر معتبری برخلافش وجود داشته باشد یا نه. زیرا دلیلی که بر حجیت ظن عرفی و عمل به آن ذکر نمودیم تمام صور یادشده را شامل می‌شود.

یک توهم

شاید کسی توهم کند که چه‌بسا دیده شده است علما در عمل کردن به خبر صحیحی که با فتوای مشهور مخالفت است با وجود اعترافشان به عدم حجیت شهرت، توقف کرده و یا آن (خبر مخالف با مشهور) را طرح می‌نمایند (و این عمل با سخن شما که فرمودید: کلامی که از باب ظن عرفی حجیت است باید مورد عمل قرار بگیرد چه ظن غیر معتبری در مقابلش قرار بگیرد یا نه) تنافی دارد.

دفع توهم

این تنافی و طرح خبر مخالف با شهرت: به خاطر مزاحمت شهرت از جهت عمومیت و اطلاق با دلالت خبر صحیح نیست بلکه به خاطر مزاحمت شهرت با خبر است از جهت صدور، البته بنابراین که ادله حجیت خبر واحد از نظر سند، موردی را که خبر با شهرت مخالف است شامل نشود. فلذا احدی از علماء در عمل کردن به ظواهر آیات قرآنی یا سنت متواتره شهرت را مانع قرار نداده و اصلا اعتنایی به شهرت نمی‌کنند (زیرا آیات و سنن متواتره از حیث سند قطعی هستند).

نتیجه کلام

آنکه تأمّل و توجه (علماء) در خبر مخالف با مشهور در جایی است که شهرت با نفس خبر یعنی با صدور آن تعارض داشته باشد و نه در موردی که با عموم یا اطلاق آن معارض باشد. در نتیجه: هیچ‌یک از علما در عموم خبری که شهرت بر تخصیص آن است درنگ و توقف نکرده‌اند و بدون توجه به شهرت به عموم خبر عمل می‌کنند.

ص: ۲۷۹

تشریح المسائل

* مراد از (انک قد عرفت ان مناط الحجیهٔ ....) چیست؟

اشاره به معیار و ملاک در حجیت ظواهر بر مبنای مشهور است که قبلا گفته شد و آن عبارت بود از: ظهور عرفی یا ظن نوعی و یا ظن شأنی.

* مراد از ظهور عرفی چیست؟

این است که: (کون الکلام بحیث یحمل عرفا علی ذلک المعنا)

* مراد از ظن نوعی چیست؟

این است که: (کون الکلام بحیث یحصل منه لنوع افراد البشر الظن بمراد المتکلم).

* پس مراد از ظن شأنی چیست؟

این است که: کلام به‌گونه‌ای باشد که قابلیت ظن‌آوری به مراد و مقصود را برای شنوندگان داشته باشد اگرچه در اثر وسوسه برای شنونده و یا بیننده‌ای فعلا ظن به مراد حاصل نشود و یا برای فردی که زودباور است قطع به مراد حاصل شود.

* به‌طور خلاصه بفرمایید: مناط حجیت ظواهر از نظر مشهور چیست؟

ظهور کلام در مراد گوینده به ظهور عرفی و عقلایی.

* ظهور کلام در مراد گوینده بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- ظهور وضعی، ۲- ظهور مع القرینه.

* ظهور وضعی یعنی چه؟

یعنی ظهوری که از علم به وضع سرچشمه می‌گیرد.

مثل: ظهور (اسد) در (حیوان مفترس) در عبارت: «رأیت اسدا»، که از وضع واضع و علم مخاطب به آن ناشی می‌شود.

* مراد از ظهور با قرینه چیست؟

یعنی: ظهوری که به واسطه قرائن مقالیه و مقامیه برای کلام به دست می‌آید.

مثل: ظهور (اسد) در رجل شجاع به قرینه (یرمی) در عبارت: «رایت اسدا یرمی».

* کلام با کدامیک از دو ظهور فوق قابل تبعیت است؟

فرقی نمی‌کند هریک از دو ظهور که باشد باید بدان عمل نمود.

* مناط در حجیت قضاوتهای عرفی و عقلانی چگونه است؟

روی نوع مردم و اکثریت است.

ص: ۲۸۰

یعنی: اگر کلامی برای عامه مردم گمان‌آور باشد در حق همگان حجت است چه برای شخص بنده و یا دیگری ظهور در مراد داشته باشد یا نه؟

لذا در صورت تخلف از آن ظهور معذور نبوده و عند العقلاء مستحق مؤاخذه است.

و اگر کلامی برای عموم مردم مجمل و مبهم بود و ظهور در فلان معنا نداشت برای همگان ملاک است و نسبت به آنها حجیت ندارد و لو فلان شخص معنای مورد نظر گوینده را دریابد.

پس فلان متکلم نمی‌تواند بگوید:

کلام من در فلان معنا ظهور داشت و شما امتثال نکردید و باید مؤاخذه شوید زیرا مورد مذمت عقلاء واقع می‌شود.

* ظن برخلاف بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- ظن معتبر مثل: خبر ثقه، ۲- ظن غیر معتبر مثل: شهرت فتوائیه.

* محل بحث در ما نحن فیه ورود کدامیک از دو نوع ظن است؟

ظن غیر معتبر زیرا بحث در این است که این ظن می‌تواند برخلاف ظاهر باشد یا نه؟

فی المثل: خبر بگوید؛ فلان امر واجب است و شهرت فتوائیه بر حرمت آن قائم باشد.

زیرا: اگر ظن معتبر (مثل: خبر ثقه) برخلاف عام قرآنی باشد بدون تردید در اینجا مانع است.

* مراد از عبارت (ربما یظهر من العلماء .....) چیست؟

این است که: برخی گفته‌اند ظواهر تا زمانی حجت‌اند که مظنه‌ای برخلاف آنها نباشد وگرنه وجود ظن مانع از حجیت ظواهر می‌شود و بر صدق این ادعا شاهدی از سیره علماء آورده‌اند و گفته‌اند:

گاهی در ابواب مختلف فقه مشاهده می‌شود که حدیث صحیحی وارد شده ولی چون مخالف با شهرت فتوائیه (و یا فتوای مشهور) است برطبق آن حدیث صحیح فتوا نمی‌دهند و حتّی برخی هم آن حدیث را طرح نموده‌اند و به اصول عملیه تمسک کرده‌اند و این در حالی است که این فقها شهرت فتوائیه را از ظنون معتبره به حساب نمی‌آورند.

در نتیجه: باید قائل به تفصیل شد.

* مراد از عبارت (فلیس من جهت المزاحمهٔ الشهرهٔ ...) چیست؟

پاسخ شیخ به توهم مذکور است که می‌فرماید: همان‌طور که قبلا گفتیم:

۱- دلیل بر حجیت ظواهر عبارت است از بناء عقلاء عالم.

۲- عقلاء عالم به ظواهر تمسک می‌کنند بدون اینکه تفاوت بگذارند میان مواردی که ظن غیر معتبر برخلاف آن ظاهر باشد با مواردی که چنین ظنی نباشد.

ص: ۲۸۱

۳- در پاسخ به شاهدی که آوردید می گویم:

شهرت فتوائیه با ظهور و دلالت خبر مزاحمتی ندارند تا اینکه مانع از عمل به ظهور باشد بلکه تزاحم شهرت با منشا صدور و سند حدیث است.

به عبارت دیگر: شهرت فتوائیه جلو حجیت خبر را از نظر ظهور نمی گیرد بلکه مانع از حجیت خبر به لحاظ سند می‌شود.

* آیا در تعارض دلالی خللی بر دلالت خبری که از باب ظن عرفی حجت است وارد نمی کند؟

خیر. فی المثل: اگر خبر عام بود و شهرت بر خاص تعلق گرفته باشد و یا خبر خاص بوده و شهرت بر عموم استوار گشته باشد، به شهرت اعتنا نکرده و در مقابل به خبر عمل می‌شود.

* پس مراد از عبارت (بل من جهة مزاحمتها للخبر من حیث الصدور ...) چیست؟

این است که: چه‌بسا همین شهرت در سند خبر مزبور ایجاد مزاحمت کرده و صدور آن را مشکوک و یا احیانا مرجوح قرار دهد.

فلذا در موردی که شهرت در سند و منشا صدور با خبر مخالف باشد علماء توقف کرده و یا اینکه خبر را به لحاظ مرجوحیتش از حیث صدور طرح می کنند.

در نتیجه: این توقف یا طرح علماء هیچ‌گونه تنافی با گفتار ما در اینجا ندارد.

ص: ۲۸۲

متن:

نعم، ربّما یجری علی لسان بعض متأخّری المتأخّرین من المعاصرین(۱) عدم الدّلیل علی حجیّة الظّواهر اذا لم تفد الظّنّ او اذا حصل الظّنّ الغیر المعتبر علی خلافها.

لکنّ الانصاف: انّه مخالف لطریقة ارباب اللّسان و العلماء فی کلّ زمان، و لذا عدّ بعض الأخباریین(۲)، کالاصولیّین، استصحاب حکم العامّ و المطلق حتّی یثبت المخصّص و المقیّد من الاستصحابات المجمع علیها. و هذا و ان لم یرجع الی الاستصحاب المصطلح الّا بالتّوجیه الّا انّ الغرض من الاستشهاد به بیان کون هذه القاعدة اجماعیّة.

ترجمه:

تفصیل چهارم در مناط حجیت ظواهر استدراک

بله، چه‌بسا عدم دلیل بر حجیت ظواهر بر زبان برخی متاخرین و معاصرین شیخ (مرحوم کلباسی صاحب اشارت) جاری شده است وقتی که این ظواهر مفید ظن نباشند و یا اگر موجب حصول ظن شوند ظن غیر معتبری بر خلافشان اقامه می‌شود.

پاسخ شیخ به مرحوم کلباسی

ولی انصاف این است که فرموده مرحوم کلباسی با طریقه ارباب محاوره و سیره علماء در همه اعصار مخالف است.

و لذا برخی از اخباریها و اصولیین:

استصحاب حکم عام و مطلق را تا زمانی که مخصوص و مقیدی ثابت نشده از جمله استصحاب‌هایی شمرده‌اند که اجماع بر حجیت آن می‌باشد.

و این عبارت دلالت دارد بر اینکه هیچ‌یک از ظنون غیر معتبره در مقابل عام یا مطلق موجب رفع ید از آن نمی‌شود و تنی وقتی عام و مطلق مورد عمل قرار نمی‌گیرند که مخصص و مقید قطعی وارد شود.

۱- المراد به صاحب الاشارات کما فی حاشیة القلائد، ص ۴۶

۲- هو المحدّث البحرانی فی الدرّة النجفیة، ص ۳۴، س ۱۸.

ص: ۲۸۳

تشریح المسائل

* تفصیل جناب کلباسی در باب حجیت ظواهر چیست؟

این است که: مناط در حجیت ظواهر عبارت است از اینکه:

یا از ظاهر کلام ظن فعلی به وفاق حاصل شود تا آن ظهور حجت باشد و یا اینکه از ظاهر ظن شخصی به وفاق حاصل نشود.

لکن: اگر هیچ‌یک از این دو نبود یعنی: نه ظن فعلی به وفاق بود و نه عدم ظن برخلاف، بلکه ظن فعلی برخلاف بود و لو غیر معتبر باشد جلوی حجیت ظهور را می گیرد.

* مراد از عبارت (لکن الانصاف ....) چیست؟

پاسخ شیخ به تفصیل جناب کلباسی است مبنی بر اینکه:

ملاک حجیت ظواهر بناء عقلا است و لذا ظن فعلی نفیا و اثباتا چه به وفاق و یا به خلاف ملاک نمی‌باشد.

یعنی: ظن فعلی، چه به وفاق حاصل شود و چه به خلاف، ظاهر حجیت است و مخالفت با آن شایسته مذمت است.

* مراد از عبارت (و لذا عد بعضی الاخباریین ....) چیست؟

آوردن شاهد و گواه بر اینکه ظن فعلی ملاک در حجیت یا عدم حجیت ظواهر نیست.

و لذا می‌فرماید:

اخباریها (از جمله استرآبادی) هم که در باب حجیت استصحاب ظن شخصی را ملاک نمی‌دانند فرموده‌اند: استصحاب حکم عام و مطلق جزء استصحابات مجمع علیها است.

* مراد از گفته استرابادی چیست؟

این است که: ما چه ظن شخصی داشته باشیم یا نداشته باشیم و چنانچه داشته باشیم چه به وفاق باشد یا به خلاف تفاوتی نمی کند.

یعنی: در همه جا حکم عام را که عمومیت است و حکم مطلق را که ظهور اطلاقی است استصحاب می کنیم.

بنابراین: بحث منحصر به اصولیین نیست بلکه اخباریها نیز به این مطلب معترفند که ظن شخصی ملاک در حجیت ظواهر نیست و مطلب اجماعی می‌باشد.

* مراد از عبارت (و هذا و ان لم یرجع الی الاستصحاب المصطلح ...) چیست؟

وجه عدم رجوع استصحاب حکم عام یا مطلق به استصحاب اصطلاحی است: چون که این

ص: ۲۸۴

استصحاب، استصحاب به اصطلاح اصولی نیست که دارای ارکانی مثل: یقین سابق و شک لاحق باشد.

زیرا: استصحاب ابقاء ما کان است آنهم به ابقاء تعبدی که متفرع است بر شک در بقاء آن شیء و حال آنکه ظهورات قابل شک نمی‌باشند چرا که از امور وجدانی و عرفی است که عند العقلاء یا وجود دارد یا نه.

به عبارت دیگر: در استصحاب اصطلاحی معتبر است که علم به موضوع بوده و شک در بقاء آن و حال آنکه: شک در عموم و مطلق مرجعش به شک در اصل وجود موضوع است و روشن است که در چنین مورد استصحاب تحقیق پیدا نمی‌کند.

* پس مراد از عبارت (الا بالتوجیه ....) چیست؟

توجیه کردن و به استصحاب مصطلح برگرداندن است.

یعنی بگوییم: مراد از استصحاب حکم عام و مطلق استصحاب عدم مختص و عدم مقید است چرا که وقتی عدم ورود این دو قطعی شد در وقت شک همان عدم ورود را استصحاب می‌کنیم (یعنی:

استصحاب وجودی را به عدمی ارجاع می‌کنیم) و لازمه این استصحاب عدم مخصص و مقید باقی بودن حکم عام یا حکم مطلق می‌باشد.

ص: ۲۸۵

متن:

و ربّما فصّل بعض من المعاصرین تفصیلا یرجع حاصله الی: «انّ الکلام ان کان مقرونا بحال او مقال یصلح ان یکون صارفا عن المعنی الحقیقیّ فلا یتمسّک فیه باصالة الحقیقة، و ان کان الشّک فی اصل وجود الصّارف او کان هنا امر منفصل یصلح لکونه صارفا، فیعمل علی اصالة الحقیقة»(۱).

و هذا تفصیل حسن متین، لکنّه تفصیل فی العمل باصالة الحقیقة عند الشکّ فی الصارف لا فی حجیّة الظّهور اللفظیّ، و مرجعه الی تعیین الظّهور العرفیّ و تمیزه عن موارد الإجمال، فانّ اللفظ فی القسم الاوّل یخرج عن الظهور الی الاجمال بشهادة العرف.

و لذا توقّف جماعة(۲) فی المجاز المشهور، و العامّ المتعقّب بضمیر یرجع الی بعض افراده، و الجمل المتعددة المتعقّبة للاستثناء، و الامر و النّهی الواردین فی مظانّ الحظر و الایجاب الی غیر ذلک ممّا احتفّ اللفظ بحال او مقال یصلح لکونه صارفا و لم یتوقّف احد فی عامّ بمجرّد احتمال دلیل منفصل یحتمل کونه مخصّصا له، بل ربّما یعکسون الامر فیحکمون بنفی ذلک الاحتمال و ارتفاع الاجمال لأجل ظهور العامّ؛ و لذا لو قال المولی «اکرم العلماء» ثمّ ورد قول آخر من المولی انّه «لا تکرم زیدا» و اشترک زید بین عالم و جاهل، فلا یرفع الید عن العموم بمجرّد الاحتمال، بل یرفعون الاجمال بواسطة العموم فیحکمون بارادة زید الجاهل من النّهی.

ترجمه:

تفصیل پنجم

چه‌بسا برخی از معاصرین (شیخ محمد تقی اصفهانی نویسنده هدایة المسترشدین معروف به صاحب حاشیه بر معالم) در (باب حجیت ظواهر و جریان اصالة الحقیقه) تفصیلی قائل شده است که حاصل آن برمی‌گردد به اینکه کلام:

۱- اگر مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه باشد که (این قرائن) صلاحیت برگرداندن از

۱- هو الفاضل محمد تقی الاصفهانی فی هدایة المسترشدین ص ۴۱ ص ۱۳.

۲- حکاه السید المجاهد عن جماعة من الاصحاب و بعض العامة ایضا بل نسبه الی المعظم کما فی مفاتیح الاصول: ص ۳۶، س ۱۲. ما بعده.

ص: ۲۸۶

معنای حقیقی را داشته باشند در این صورت نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقهٔ تمسک نمود و به ظاهر کلام عمل کرد. (و لذا ظاهر در چنین صورتی حجت نیست).

۲- و اگر در اصل وجود صارف (قرائن مذکور) شک وجود داشته باشد و یا امری که منفصل از کلام است ولی صلاحیت برای برگرداندن معنی و رفع ید از ظاهر کلام را داشته باشد باز هم به اصالهٔ الحقیقه تمسک می‌شود و ظاهر کلام در چنین مواضعی حجّت است.

نظر جناب شیخ پیرامون کلام صاحب حاشیه

این تفصیل نیکو و متین است لکن این بیان تفصیلی در عمل کردن به اصالهٔ الحقیقه است نسبت به موارد شک در صارف نه در حجیت ظهور الفاظ (که ما نحن فیه است).

و بازگشت کلام ایشان به تعیین ظهور عرفی و خارج کردن کلام (به واسطه اصالهٔ الحقیقه) از موارد اجمال است.

زیرا لفظ در آن صورت اولی (که مقرون به قرائن صارفه بود) و شهادت اهل عرف از ظهور خارج و به اجمال می‌گراید (یعنی: اصالهٔ الحقیقه جاری نشده و ظهور لفظ نفی می‌گردد).

و لذا جماعتی از اهل دانش در مجاز مشهور و عامی که به دنبالش ضمیری قرار دارد که راجع به بعضی افراد آن است و در جمله‌های متعددی که به دنبال استثناء قرار گرفته‌اند و امر و نهی در حظر و ایجاب و غیر این موارد از مواضعی که لفظ مقرون به قرینه حالیه و یا مقالیه‌ای است که موجب صرف کلام از ظاهرش می‌شود توقف نموده و به ظهور آنها عمل نکرده‌اند.

و احدی از علما در عمل به عام به مجرد احتمال دلیل منفصل که امکان دارد به عنوان مخصص آمده باشد توقف نکرده‌اند بلکه به عکس حکم به نفی احتمال می‌کنند به‌واسطه ظهور عام اجمال را مرتفع می‌دانند و لذا اگر مولائی به بنده‌اش فرمان دهد که: (اکرم العلماء) و سپس سخن دیگری از او صادر شود به این مضمون که: (لا تکرم زیدا) و فرض هم این باشد که (زید) مشترک است میان دو نفر که یکی عالم است و دیگری جاهل (یعنی: عام مبین است و خاص مجمل) در چنین موردی نباید از عموم عام (به مجرد احتمال تخصیص) رفع ید نموده بلکه بر عکس اجمال مخصص را به‌واسطه عام نفی نموده و حکم می‌کنند به اینکه مراد از (زید) در مثال مذکوره زید جاهل است.

بنابراین:

عموم عام به حال خود باقی است و تخصیصی به آن وارد نشده است.

ص: ۲۸۷

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (ان الکلام ان کان مقرونا بحال ....) چیست؟

این است که:

۱- گاهی قطع داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود ندارد و لذا اصالهٔ الحقیقه را جاری کرده و به ظهور کلام عمل می کنیم.

۲- گاهی قطع داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر وجود دارد و مدلول آن‌هم روشن است مثل:

(رایت اسدا یرمی) که در اینجا جریان اصالهٔ الحقیقه نیست و نمی‌توان به ظاهر (اسدا) اخذ نمود.

۳- و گاهی در اصل وجود قرینه شک داریم.

مثل: عامی که از مولی صادر شده است مبنی بر اینکه: (اکرم العلماء).

حال: ما شک داریم که آیا مخصص متصل و یا منفصلی برای آن وجود دارد یا نه؟

در اینجا نیز به اصالهٔ الحقیقه تمسک می کنیم.

۴- گـاهی هم در قرینه بودن یـک امر موجود منفصـل شک می کنیم یعنی: کلامی جـدای از عام از مولی صادر شـده و لکن مجمل است و احتمال می‌دهیم که خلاف ظاهر مراد متکلم بوده و به این قرینه منفصله اعتماد کرده لکن ما یقین نداریم.

فی المثل: به دنبال (اکرم العلماء) فرموده لا تکرم زیدا و حال آنکه زید مردد است میان زید عالم و زید جاهل.

در نتیجه: احتمال تخصیص می‌دهیم در این امر موجود منفصل و به اصالهٔ العموم تمسک می کنیم.

۵- و گاهی نیز کلام مقرون است به امری که صـلاحیت قرینه بودن دارد و لکن ما بدان یقین نداریم اعم از اینکه: قرینه حالیه باشـد مثل: مجازات مشهور که صلاحیت دارد کلام را از ظهور بیندازد و مجمل سازد و یا از ما یصلح للقرینیه باشد.

مثل: استثنایی که به دنبال جملات متعدد می آید.

در اینجا نمی‌توان به اصالهٔ الحقیقه و یا اصالهٔ الظهور تمسک نمود.

* مراد از عبارت (و هذا تفصیل حسن ....) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می‌فرماید تمام تفاصیل شما درست و قابل قبول است لکن از مورد بحث ما خارج است.

به عبارت دیگر: تفصیل شما در صغرای مطلب است که در کجاها کلام ظهور عرفی دارد و به

ص: ۲۸۸

دنبال آن ظهور حجت و در کجاها کلام ظهور عرفی ندارد که در نتیجه حجت هم نیست.

و حال آنکه:

بحث ما در کبرای کلی حجیّت ظواهر است یعنی: بحث ما در این است که: در فلان مورد ظهور حجت است و در فلان مورد ظهور حجت نیست.

و لذا ما نیز بحث شما را قبول داشته و آن را در ذیل توضیح می‌دهیم.

* مراد از عبارت (و مرجعه الی تعیین الظهور العرفی ...) چیست؟

این است که:

در کدام موارد می‌توان با اصالهٔ الحقیقه ظهور عرفی را تعیین کرده و بدین‌وسیله کلام را از اجمال بیرون آورد و در چه مواضعی نمی‌توان از اصل مزبور استفاده کرد.

به عبارت دیگر:

در مواردی که کلام مقرون باشد به چیزی که صلاحیت قرینیت دارد چه حالیه و چه مقالیه انصاف این است که کلام عند العرف هم اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسک نیست و نیاز به قرینه دارد.

نظیر:

۱- مجازات راجحه و مشهوره:

مثل: مجازیت امر در استحباب و نهی در کراهت، که تعیین هریک از حقیقت و مجاز نیازمند به قرینه است.

۲- عموماتی که به دنبال آنها ضمیر ذکر شده که به بعضی افراد آن عام برمی‌گردد و صلاحیت قرینیت دارد.

مثل: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَ که در اینجا نیز:

کلام مجمل است و نمی‌توان عام را به عمومش حمل کرد.

۳- و نیز استثنائی که به دنبال جمل متعدد وارد شده است و صلاحیت قرینیت (یعنی عود به همه جمل را دارد مجمل است و باید قدر متیقن را گرفت).

مثل: (اکرم العلماء و جالس الحکماء و اطعم الفقراء الا الفاسقین منهم).

۴- و امرهایی که عقیب توهم حظر و یا نواهی که به دنبال توهم ایجاب وارد شده است.

یعنی:

این وقوع عقیب توهم حظر و یا ایجاب صلاحیت دارند که قرینه شوند بر اینکه امر ظهور در وجوب پیدا نکند و نهی ظهور در حرمت.

ص: ۲۸۹

* پس در مواردی که شک ما در اصل وجود قرینه و یا در قرینیت موجود منفصل است چه باید کرد؟

در چنین مواردی احدی از علماء توقف نکرده‌اند یعنی: به احتمال اینکه شاید خطاب منفصل مجمل قرینه‌ای برخلاف ظاهر عام باشد توجهی ننموده‌اند بلکه به عکس ظهور در عام را مبین اجمال آن مجمل گرفته‌اند.

فی المثل: اگر مولی به دنبال (اکرم العلماء) فرمود: لا تکرم زیدا ولی مراد از (زید) برای ما مجمل است یعنی: نمی‌دانیم که زید عالم مراد است و یا جاهل، اصالهٔ العموم را جاری کرده و عبارت (لا تکرم زیدا) را بر (زید جاهل) حمل می‌کنیم.

ص: ۲۹۰

متن:

و بازاء التّفصیل المذکور تفصیل آخر ضعیف، و هو انّ احتمال ارادهٔ خلاف مقتضی اللّفظ، ان حصل من امارهٔ غیر معتبرهٔ فلا یصحّ رفع الید عن الحقیقهٔ، و ان حصل من دلیل معتبر فلا یعمل باصالهٔ الحقیقهٔ. و مثّل له بما اذا ورد فی السّنهٔ المتواترهٔ عامّ و ورد فیها ایضا خطاب مجمل یوجب الاجمال فی ذلک العامّ و لا یوجب الظنّ بالواقع، قال: فلا دلیل علی لزوم العمل بالأصل تعبّدا.

ثمّ قال: و لا ـ یمکن دعوی الاجماع علی لزوم العمل باصالهٔ الحقیقهٔ تعبّدا فانّ اکثر المحققین توقّفوا فی ما اذا تعارض الحقیقهٔ المرجوحهٔ مع المجاز الراجح(۱) انتهی.

ترجمه:

تفصیل ششم

در مقابل تفصیلی که گذشت تفصیل ضعیف دیگری وجود دارد و آن این است که:

احتمال خلافی که مقتضای ظاهر لفظ است:

اگر حاصل از اماره غیر معتبره است رفع ید از حقیقت درست نمی‌باشد و ظاهر کلام حجت است.

و اگر حاصل از دلیل معتبری باشد به اصالهٔ الحقیقه عمل نمی‌شود و کلام از ظهورش ساقط می گردد.

و مفصّل مثالی به این شرح زده است که:

اگر در خبر متواتری عامی بود و در همان خبر خطابی که مجمل است وارد گردید و باعث اجمال عام مزبور شد به نحوی که از عام مزبور ظن به واقع حاصل نشود، دلیلی وجود ندارد که تعبدا به اصالهٔ الحقیقه عمل شود و ظهور عام محفوظ بماند.

سپس فرمود:

و ادعای اجماع بر لزوم عمل به اصالهٔ الحقیقه بصورت تعبدی امکان ندارد زیرا اکثر محققین آنجا که حقیقت مرجوح با مجاز راجح تعارض کنند توقّف کرده‌اند (چرا که مجالی برای تمسک به اصالهٔ الحقیقه وجود ندارد). تمام شد کلام این مفصّل.

۱- مفاتیح الاصول: ص ۳۶ س ۵

ص: ۲۹۱

تشریح المسائل

* حاصل تفصیل مزبور چیست؟

این است که مفصل اصل را در صورت اول جاری دانسته است و نه در صورت دوم زیراکه:

بین حصول شک به‌واسطه صارفیّت امر موجود از دلیل معتبر، و بین غیر آن تفصیل قائل شده است.

توضیح: امر موجود منفصلی که احتمال قرینیّت دارد بر دو قسم است:

۱- گاهی این امر منفصل موجود از امارات غیر معتبر است و لذا به اصالهٔ الحقیقه تمسک کرده و به این امر منفصل اعتنا نمی‌کنیم.

فی المثل: در خبر متواتر آمده (احلّ لکم ما فی الارض جمیعا). و در خبر فرد فاسقی آمده (فلان شیء حرام است). در اینجا به همان عموم تمسک می‌شود.

۲- و گاهی این امر منفصل موجود از امارات معتبره است و لذا جلوی اصالهٔ الحقیقه را گرفته و نمی‌توان به عموم عمل نمود.

فی المثل:

در خبر متواتره آمده (اکرم العلماء)

و در سنت متواتره دیگر آمده (لا تکرم زیدا)

در اینجا نمی‌توان به عموم عام عمل نمود زیراکه ظن به مراد نمی‌آورد.

* آیا اشکالی دارد که از باب تعبّد، به عموم عام عمل کنیم چه ظن به مراد حاصل کند یا نه؟

بله. زیرا دلیلی بر حجیت عمل به ظهورات از باب تعبد نداریم و ظهورات از باب ظن حجت‌اند.

* آیا از باب تعبّد بر عمل به ظهورات اجماع اقامه نشده است؟

خیر، جای چنین ادّعایی نیست. زیرا بسیاری از محققین در مسئله دوران میان حقیقت و مجاز مشهور، توقف کرده‌اند و به حقیقت تمسک نکرده‌اند. و حال آنکه اگر عمل به ظهورات تعبدی بود آنها نیز عمل کرده بودند.

ص: ۲۹۲

متن:

و وجه ضعفه يظهر ممّا ذكر، فانّ التوقف فى ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضا ممّا لم يعهد من احد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدّم من حمل المجمل فى احد الخطابين على المبيّن فى الخطاب الآخر.

و امّا قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده ممّا ذكرنا فى التّفصيل المتقدّم من انّ الكلام المكتنف ب «ما يصلح ان يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلّم فى ارادة خلاف الحقيقة» لا يعدّ من الظّواهر بل من المجملات، و كذلك المتعقّب بلفظ يصلح للصّارفيّة كالعامّ المتعقّب بالضّمير و شبهه ممّا تقدّم.

ترجمه:

وجه ضعف تفصيل مذكور

و وجه ضعف تفصيل مذكور از آنچه قبلا ذكر نموديم ظاهر مى‌شود.

زيرا توقف كردن در ظاهر خطاب به خاطر خطاب ديگرى كه معارض با آن است از احدى از علما معهود نبوده بلكه بعيد نيست همان‌طور كه گذشت بايد مجملى را كه در يكى از دو خطاب وجود دارد بر خطاب ديگرى كه مبيّن است حمل نمود.

و اما قياس اين مسئله بر مسئله تعارض حقيقت مرجوحه با مجاز راجح، فسادش از آنچه در تفصيل قبلى گفتيم و در فساد آن نيز سخن به ميان آمد روشن مى‌شود و حاصل آن اين است كه: كلام مقرون به قرينه‌اى كه صلاحيت براى صارفيّت دارد و متكلم در اراده خلاف ظاهر اگر به آن اعتماد كرده باشد آن را از ظواهر نخوانند بلكه كلام از مصاديق مجملات محسوب مى‌شود و همچنين است كلامى كه به دنبالش لفظى باشد كه براى صارفيت صلاحيت داشته باشد مثل عامى كه به دنبالش ضميرى در آمده و به برخى افراد آن راجع است.

ص: ۲۹۳

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در این وجه ضعف تفصیل مذکور چیست؟

این است که: از بیانات ما در رابطه با تفصیل قبل پاسخ این تفصیل نیز روشن می‌شود. و آن عبارت بود از اینکه: احدی از علما به صرف اینکه خطاب دیگری مجمل بوده، در ظهور کلام توقف نکرده‌اند بلکه با ظهور آن ظاهر، اجمال آن مجمل را نیز تفسیر کرده‌اند. پس وجهی برای تفصیل وجود ندارد.

* شاهدی را که این مفصل آورد چگونه پاسخ می‌دهید؟

شاهدی که در پایان آورده شد مبنی بر توقف مشهور در دوران بین الحقیقه و المجاز المشهور و یا آن مواردی که شیخ آورد از باب این است که وقتی کلام محفوف بود به ما یصلح للقرینهٔ عند العرف از ظهور می‌افتد و مجمل می‌شود و لذا قابل تمسک نیست.

پس: همه جا معیار این است که: اگر عند العرف کلام ظهور داشته باشد بدان تمسک می‌شود بدون اینکه میان تفاصیل مذکور فرق گذاشته شود.

پس هرکجا ظهور کلام عرفی نبود کلام قابل تمسک نمی‌باشد.

(پایان بحث حجیّت ظواهر)

ص: ۲۹۴

متن:

و أمّا القسم الثانی و هو الظّنّ الّذی یعمل لتشخیص الظّواهر

کتشخیص أنّ اللفظ المفرد الفلانی، کلفظ الصّعید او صیغهٔ افعل، او أنّ المرکّب الفلانیّ، کالجملهٔ الشّرطیّهٔ، ظاهر بحکم الوضع فی المعنی الفلانیّ، و انّ الامر الواقع عقیب الحظر ظاهر- بقرینهٔ وقوعه فی مقام رفع الحظر- فی مجرّد رفع الحظر دون الالزام، و الظّنّ الحاصل هنا یرجع الی الظنّ بالوضع اللّغویّ او الانفهام العرفیّ، و الاوفق بالقواعد عدم حجیّهٔ الظّنّ هنا، لأنّ الثابت المتیقّن هی حجیّهٔ الظواهر.

و امّا حجیّهٔ الظّنّ فی انّ هذا ظاهر، فلا دلیل علیه، عدا وجوه ذکروها فی اثبات جزئی من هذه المسألهٔ. و هی حجیّهٔ قول اللّغویین فی الاوضاع.

فانّ المشهور کونه من الظّنون الخاصّهٔ الّتی ثبت حجیّتها مع قطع النّظر عن انسداد باب العلم فی الأحکام الشّرعیّهٔ و ان کانت الحکمهٔ فی اعتبارها انسداد باب العلم فی غالب مواردها، فانّ الظاهر انّ حکمهٔ اعتبار اکثر الظّنون الخاصّهٔ، کاصالهٔ الحقیقهٔ المتقدّم ذکرها و غیرها، انسداد باب العلم فی غالب مواردها من العرفیّات و الشّرعیّات.

و المراد بالظّنّ المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الأحکام الشّرعیّهٔ، و بالظّنّ الخاصّ ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار الی اعتبار مطلق الظّنّ بعد تعذّر العلم.

ص: ۲۹۵

ترجمه:

قسم دوم از امارات

بحث در اصل ظهور یا قسمت صغروی بحث

اما قسم دوم از امارات عبارت است از ظنی که برای تشخیص ظواهر بکار گرفته می‌شود نظیر تعیین فلان لفظ مفرد برای فلان معنا مثل: لفظ (صعید) برای (وجه الارض) یا صیغه افعل (در معنای وجوب) یا فلان مرکب مثل: جمله شرطیه که به حکم وضع ظهور در فلان معنا دارد، و یا امر واقع در عقیب حظر که به قرینه وقوعش، ظهور در مقام رفع حظر دارد، آن‌هم مجرد رفع حظر نه الزام و وجوب.

و ظن حاصل در این مقام یا به ظنّ لغوی برمی‌گردد و یا به فهم عرفی: و آنچه موافق قواعد است عدم حجیّت ظن است در این مقام (که از ظن برای تشخیص ظواهر استفاده می‌کنند)، زیرا آنچه ثابت و متقین است حجت بودن ظواهر است.

و اما دلیلی بر حجت بودن ظن به ظاهر وجود ندارد مگر وجوهی که (اصولیین) در اثبات یکی از مصادیق این مسئله (یعنی: حجیت قول اهل لغت) ذکر کرده‌اند.

قول مشهور

قول لغوی از جمله ظنون خاصه‌ای است که حجیت آن با قطع‌نظر از انسداد باب علم در احکام شرعی ثابت است اگرچه حکمت و مصلحت در اعتبار این ظنون خاصه، بسته بودن باب علم در بیشتر موارد (این ظنون) که (امور عرفی و یا شرعی است) می‌باشد.

ظن مطلق

مراد از ظن مطلق، ظنی است که صرفا دلیل در اعتبارش بسته بودن باب علم در خصوص احکام شرعیه است.

ظن خاص

مراد از ظن خاص، آن ظنی است که در فرض انفتاح باب علم نیز حجت است نه بعد از بسته شدن باب علم و آمدن اضطرار.

ص: ۲۹۶

تشریح المسائل

* به‌طور کلی در رابطه با ظواهر کلمات چه مباحثی وجود دارد؟

دو مقام از بحث وجود دارد. الف: بحث کبروی، ب: بحث صغروی.

* بحث کبروی در این مقام پیرامون چه مسئله‌ای بود؟

پیرامون حجیت ظواهر بود.

یعنی: بعد از اینکه اصل ظهور مسلم و قطعی می‌شد، بحث می‌کردیم که آیا این ظهور حجیت هم دارد یا نه؟

* کدامیک از اقوال مطرح شده پیرامون حجیت ظواهر قول حق است؟

به‌نظر شیخ قول حق همان رأی مشهور است.

* رأی مشهور پیرامون حجیت ظواهر چه بود؟

این بود که ظواهر مطلقا حجیت دارند آنهم از باب ظن خاص، نه از باب ظن مطلق.

* بحث صغروی در این مقام پیرامون چه مسئله‌ای است؟

پیرامون شناسائی اصل ظهور است.

* مرادتان از شناسایی اصل ظهور چیست؟

این است که: آیا فلان کلام ظهور در فلان معنا دارد یا نه؟

فی المثل:

آیا لفظ (صعید) ظهور در مطلق وجه الارض دارد یا به معنای خصوص تراب خالص است؟

آیا صیغه (افعل) ظهور در وجوب دارد یا استحباب و یا هیچ‌کدام.

آیا جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا نه؟

آیا امر عقیب حظر ظهور در مجرد رفع الحظر دارد بدون اثبات حکمی از احکام شرعیه؛ و یا ظهور در اباحه و یا وجوب دارد؟

* اصولیین برای تعیین اصل ظهور چه امارات و علائمی را در نظر دارند؟

قول لغوی، تبادر، صحت حمل، اطراد، استعمال و قیاس و غیره ...

* انّما الکلام در امارات مذکوره چیست؟

این است که: آیا ظنونی که از طریق این امارات به دست می‌آیند حجیت دارند یا نه؟

* چه پاسخی به سؤال فوق می‌دهید؟

برای هیچ‌کدام از امارات مذکور دلیل خاصی ذکر نشده مگر برای قول لغوی.

ص: ۲۹۷

* آیا مشهور قائل به حجیّت قول لغوی هستند؟

بله، آنهم از باب ظن خاص

* امارات ظنی بر چند قسم‌اند و کاربرد هریک در چه مسئله‌ای است؟

بر دو قسم است.

الف: قسمی از این امارات برای تعیین و تشخیص مراد متکلم و تشخیص اراده حقیقت از مجاز مورد عمل قرار می گیرند که در ابتدای بحث ظن روی آنها بحث شد.

ب: و قسمی دیگر از این امارات جهت تعیین وضع الفاظ و تشخیص ظواهر به کار گرفته می‌شوند که شرح آن در این مبحث خواهد گذشت.

* انما الکلام در این مبحث چیست؟

در اعتبار ظن به ظهوراتی است که ناشی می‌شوند از ظن بوضع لغوی یا ظن بوجود قرینه معتبری.

* مرادتان را از ظن به ظهوراتی که ناشی می‌شوند از ظن به وضع لغوی با ذکر مثال روشن کنید؟

فی المثل:

پس از ظن به اینکه لفظ (صعید) در لغت عرب به معنای (تراب خالص) است هنگام برخورد با آیه شریفه: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً* ظن پیدا می کنیم که ظهور در معنای تراب خالص دارد، هرچند احتمال معنا یا معانی دیگری هم در آن برود.

لکن پس از اثبات حجیت ظن ناشی از قول لغوی این احتمال و یا احتمالات دیگر ملغی شده مورد توجه قرار نمی گیرد.

* مراد از ظن به ظهوراتی که ناشی از ظن بوجود قرینه می‌باشند چیست؟

فی المثل: بعد از اینکه به واسطه ظن فهمیدیم که (صیغه امر) آنجا که در مقام رفع حظر واقع می‌شود نفس وقوعش در این مقام، قرینه ظنیه است بر اراده مجرد رفع حظر و دلالتی بر وجوب و یا استحباب ندارد، ناگزیر هنگام برخورد با شریفه فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، لفظ (قاتلوا) را بر نفس اباحه و جواز حمل می کنیم.

* مراد از عبارت (و لظن الحاصل هنا یرجع الی الظن بالوضع اللغوی او ...) چیست؟

این است که: در این مقام سخن از حجیت ظنی است که منشا حصول آن یا ظن به وضع لغوی است و یا ظن به فهم و ادراک عرفی.

* مراد از عبارت (و الاوفق بالقواعد عدم حجیهٔ لظن ...) چیست؟

بیان مقتضای اصل و قاعده است مبنی بر اینکه: ظن به ظهور حجت نمی‌باشد.

ص: ۲۹۸

* مراد از عبارت (لان الثابت المتیقن هی حجیهٔ الظواهر ...) چیست؟

بیان علت عدم حجیت ظن به ظهور است مبنی بر اینکه:

آنچه از طریق ادله و براهین ثابت شده و به حد یقین رسیده است، حجیت نفس ظواهر است یعنی:

اگر معلوم شد که کلامی دارای فلان ظهور است، قطعا ظهورش حجت است و مکلف باید برطبق آن عمل نماید.

و اگر ظهور کلامی محرز و معلوم نباشد و مخاطب به آن گمان پیدا کند، دلیلی محکم و برهان مستندی بر حجیت چنین ظنی وجود ندارد و مکلف نمی‌تواند به چنین ظنی عمل کند.

* پس مراد از عبارت (فان المشهور کونه من الظنون الخاصهٔ التی ...) چیست؟

ذکر همان وجوه و ادله‌ای است از جانب اصولیین در خصوص اثبات قول اهل لغت که در محل کلام ما داخل است و در پاسخ به سؤالات قبلی از آنها نام بردیم و مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که حضرات، قول لغوی را از مصادیق ظنون خاصه می‌دانند.

* مراد از لفظ ظن خاص در لسان اهل اصول چیست؟

هر ظنی است که در احکام شرعیه دلیل قاطع و جداگانه‌ای جز انسداد باب علم بر اعتبار و حجیت آن اقامه شود به‌طوری که حتی در زمان انفتاح باب علم، اگر مکلف بدان عمل نمود مثاب بوده و فرمان مولی امتثال شود.

* آیا انسداد باب علم موجب حجیت ظنون مذکور شده است؟

خیر، بلکه چنانکه گذشت دلیل علی‌حده و مستقل سبب خروج این ظنون از اصل اولی که حرمت عمل به ظن است شده است.

* مراد از عبارت (ظن مطلق) در استعمالات اصولیین چیست؟

هر ظنی است که صرفا، انسداد باب علم در احکام شرعیه، دلیل بر حجیت آن باشد و لذا:

در زمان انفتاح باب علم و دستیابی به علم، عمل به این گونه ظنون حرام است.

* مراد از عبارت (عدا وجوه ذکروها ....) چیست؟

وجوهی است که حضرات برای حجیت قول اهل لغت بدان تمسک نموده‌اند از جمله:

۱- اجماع قولی و عملی

۲- بناء عقلاء

۳- اضطرار و نیاز به حجت بودن قول اهل لغت

ص: ۲۹۹

۴- انسداد باب علم به احکام شرعی.

* آیا به‌کارگیری لفظ (حکمت) در عبارت (فان الظاهر ان حکمهٔ اعتبار اکثر ...) درست است؟

خیر، زیرا میان (دلیل) و (حکمت) تفاوت وجود دارد، چرا؟

چون‌که: میان دلیل و مدلول تخلف معنا ندارد و دلیل نمی‌تواند از مدلول و یا مدلول نمی‌تواند از دلیل تخلف نماید، به‌طوری که تخلف یکی از این دو از دیگری دلیل بر عدم واقعیت آن دارد.

و حال آنکه: حکم می‌تواند از حکمت جعل و تشریعش تخلف کند.

* مراد از عبارت (من العرفیات و الشرعیات) چیست؟

بیان است برای موارد اصالهٔ الحقیقهٔ، چونکه اصل مزبور در عرفیات و شرعیات هر دو استعمال می‌شود.

ص: ۳۰۰

متن:

و كيف كان، فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين باتّفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرّجوع اليهم فى استعلام اللّغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيّد فى بعض كلماته(۱) دعوى الاجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكيّ اتّفاق المسلمين.

قال الفاضل السبزواريّ، فى ما حكى عنه، فى هذا المقام، ما هذا لفظه:

«صحّة المراجعة الى اصحاب الصّناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم، ممّا اتّفق عليه العقلاء فى كلّ عصر و زمان».

و فيه: انّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرّجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشّهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك، لا مطلقا. الا ترى انّ اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فى من يرجع اليه من اهل الرّجال. بل و بعضهم على اعتبار التعدّد، و الظّاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد و العدالة فى اهل الخبرة فى مسألة التقويم و غيرها.

هذا، مع انّه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرّد قول اللّغويّ، كما اعترف به المستدلّ فى بعض كلماته، فلا ينفع فى تشخيص الظّواهر.(۲)

۱- حكاه السيد المجاهد فى المفاتيح: ص ۶۲ س ۳.

۲- لاحظ كلام المحقق السبزوارى المنقول آنفا عن المفاتيح.

ص: ۳۰۱

ترجمه:

استدلال بر حجیت قول اهل لغت از باب ظن خاص به اجماع علماء

به‌هرتقدیر:

قـائلین به حجیت قول اهـل لغت در اعتبـار قول آنهـا، به اجمـاع علمـاء و بلکه به تمـام عقلاء از باب ظن خاص اسـتدلال نموده و در استعلام لغات و فهم معانی آنها در مقام احتجاج به اقوال آنها استشـهاد کرده‌انـد و این امر مورد انکار احـدی واقع نشده است، (چرا که حجیت قول اهل لغت مفروغ عنه است).

کلامی از فاضل سبزواری

فاضل سبزواری در عبارتی که از ایشان در این مقام نقل شده فرموده است:

صحت مراجعه به صاحبان شاخص فنون و صـنایعی که در فنّشان بارع و فوق‌العاده هسـتند از جمله اموری است که همه عقلاء در هر عصر و زمانی برآن اتفاق‌نظر دارند.

اشکال شیخ به کلام فاضل سبزواری

قـدر متیقن از این اتفـاق نظر همان رجوع به قول اهل لغت است البته مشـروط به وجود شـرایط شـهادت از حیث عـدد و عـدالت، نه به‌طور مطلق و نامشروط.

شاهد بر مدعا

مگر نمی‌بینی که نزد اکثر علمـاء در کسـی که از اهل رجال است و به او مراجعه می‌شود عـدالت معتبر است و بلکه بعضـی علاوه بر عدالت قائل به اعتبار تعدد نیز هستند.

و علی الظاهر اتفاق‌نظر و اجماعشان بر شروط تعدد و عدالت در مسئله تقویم و غیر آن از جانب اهل خبره است.

از این مطلب که بگذریم:

به مجرد رجوع به قول اهـل لغت معنـای حقیقی لفظ از معنای مجازی آن بازشـناخته نمی‌شود همان‌طوری‌که خود مسـتدل در برخی کلماتش به آن اعتراف نموده است، بنابراین:

رجوع به قول اهل لغت در تشخیص ظواهر سودی نداشته و وجهی برای حجیت کلام آنها وجود ندارد.

ص: ۳۰۲

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (فاستدلوا علی اعتبار قول اللغویین ...) چیست؟

بیان دلایل مشهور است در حجیت قول لغوی از باب ظن خاص

* اولین دلیل مشهور بر حجیت قول لغوی چیست؟

سیره مستمره عقلای عالم است عموما و فقهاء عظام و علمای اعلام است خصوصا.

* سیره عقلاء عالم در رجوع به اهل لغت را توضیح دهید؟

عقلاء عالم در هر رشته‌ای به شخصی ماهر و متخصص آن مراجعه می‌کنند و این عقلانی است که در هر کاری و هر فنی غیر خبره به خبره رجوع کند.

فی المثل:

در تعیین عیار طلا به زرگر، و در تشخیص بیماری و علاج به پزشک، در برنامه‌ریزی اقتصادی به اقتصاددان و نیز در علم لغت به اهل لغت و دانشمند خبره این رشته مراجعه می‌شود. و اساسا سخن هر صاحب فنی در فن مختص به خودش حجت است و چون دانستن معانی الفاظ صرفا حرفه اهل لغت است لاجرم باید کلامشان معتبر و حجت باشد.

* مراد از عبارت (فاستدلوا ... باتفاق العلماء) چیست؟

همان اجماع قولی و فعلی علماء و فقهاء است بر حجیت کلام اهل لغت.

۱- ایشان عملا در کتب فقهی خود برای تعیین موضوع، به لغت و منابع لغوی مراجعه و به آن منابع استشهاد می‌کنند.

فی المثل: در تعیین معنای رشوه، غنا، غش، غیبت، صلاهٔ، سحر و غیره که از موضوعات احکام می‌باشند به کتب معتبره لغت مراجعه می‌کنند.

۲- از کلام مرحوم فاضل سبزواری نیز استفاده می‌شود که ایشان رجوع به اهل لغت را امری متفق علیه میان مسلمانان دانسته است.

* نظر شیخ پیرامون اولین دلیل مشهور در حجیت قول لغوی چیست؟

حاصل اشکال شیخ به استدلال مذکور دو امر است:

امر اول اینکه: اجماع قولی و عملی علماء بر رجوع به قول اهل لغت را قبول داریم، لکن باید مشخص شود که این امر از چه باب است.

آیا از آن جهت که خبره در لغت هستند و وصف لغوی دارند کلامشان حجت بوده و مرجع مراجعات واقع شده و یا اینکه کلام ایشان از باب شهادت حجت است؟

ص: ۳۰۳

اگر مرادتان از اجماع مذکور وجه اول باشد فهو المطلوب، ولی اثبات این مطلب بسیار مشکل است.

و لذا می گوییم:

قدر متیقن از اجماع عملی و قولی فقها بر رجوع به اهل لغت و قول لغوی ناظر به صورتی است که مراجعه به کلام آنها از باب شهادت است پس باید شرائط شهادت در قول آنها جمع باشد تا کلامشان وجهه شرعی پیدا کند.

یعنی: اولا: حد اقل دو نفر باشند. ثانیا: عادل باشند. ثالثا: اخبارشان عن حس باشد.

* شاهد شیخ بر پاسخ فوق چیست؟

این است که: اولا: علما در شناخت رجال حدیث و تعدیل یا جرح آنها به قول رجالی مراجعه می کنند.

حال:

با اینکه رجالی در کار خود خبره است معذلک فقها (مثل شیخ طوسی، علامه ...) قید می کنند که باید عادل هم باشد و برخی علاوه بر عدالت قید تعدد را نیز می‌آورند و قائل‌اند که دو رجالی عادل باید فلان راوی را توثیق کنند تا اینکه بینه شرعی باشد.

ثانیا: علما در باب تعیین خسارت مالی که معیوب شده و یا تعیین قیمت چیزهایی که تلف گردیده‌اند قائل به رجوع به خبره در قیمت‌گذاری هستند، منتهی اجماع دارند که قیمت‌گذاران خبره باید عادل و متعدد هم باشند و صرف تخصص کفایت نمی کند. تا بینه شرعی شود.

اساسا کتب لغت در تعیین حقیقت از مجاز یا ظهور از خلاف ظاهر مکفی نبوده و مظنه به مراد نمی‌آورند تا اینکه از باب ظن خاص حجت باشند زیرا تلاش بیشتر اهل لغت در بیان موارد استعمال یک لغت است که در چه معانی استعمال شده است؛ اما اینکه حقیقت است و کدام مجازکاری ندارند و لذا ارزشی هم ندارند.

* مراد از عبارت (فی مسئلهٔ التقویم ...) چیست؟

باب تعیین ارش و تشخیص قیمت امتعه سالم و معیب است که باید به خبره عادل و متعدد رجوع نمود و مسئله مورد بحث ما نیز از همین باب است.

ص: ۳۰۴

متن:

فالانصاف انّ الرّجوع الی اهل اللّغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة: امّا فی مقامات یحصل العلم فیها بالمستعمل فیه من مجرّد ذکر لغویّ واحد او ازید له علی وجه یعلم کونه من المسلّمات عند اهل اللّغة، کما قد یحصل العلم بالمسألة الفقهیّة من ارسال جماعة لها ارسال المسلّمات؛ و امّا فی مقامات یتسامح فیها، لعدم التّکلیف الشّرعی بتحصیل العلم بالمعنی اللّغویّ، کما اذا ارید تفسیر خطبة او روایة لا تتعلّق بتکلیف شرعیّ؛ و امّا فی مقام انسدّ فیه طریق العلم و لا بدّ من العمل، فیعمل بالظّنّ بالحکم الشرعیّ المستند بقول اهل اللّغة.

ترجمه:

انصاف این است که با مراجعه به قول اهل لغت در موردی که لغوی فاقد شروط شهادت است:

۱- یا در مواردی است که از قول لغوی، علم به مستعمل فیه لفظ حاصل می گردد و به مجرد اینکه یک یا چند نفر از اهل لغت آن را نقل می‌نمایند (برای شخص) یقین حاصل می‌شود که مستعمل فیه کلام همین است به نحوی که از مسلّمات عند اللغویین تلقی می‌شود، همان‌طور که گاهی در اثر ذکر مسأله فقهیّه‌ای از جانب علما به نحوی علم حاصل می‌شود که آن مسئله فقه از امور مسلّمه عند الفقهاء محسوب می‌شود.

۲- یا در مواردی است که به دلیل نبود تکلیف شرعی در تحصیل علم به معنای لغوی در آن موارد تسامح می‌شود، نظیر آنکه تفسیر خطبه و یا روایتی اراده و قصد شود که تعلقی به تکلیف شرعی ندارد. (که مکلف در اینجا به ظن مستفاد از قول لغوی ترتیب اثر می‌دهد.)

۳- یا در مواردی است که طریق علم در آن مسدود است و الزاما هم باید به آن عمل شود بدیهی است که در چنین مواردی باید به مطلق ظن عمل نمود. هرچند مستند به قول لغوی باشد.

ص: ۳۰۵

تشریح المسائل

حاصل فرموده شیخ در متن قبلی چه بود؟

اثبات اینکه قول اهل لغت را نمی‌توان از باب ظن خاص حجت دانست و مراجعه به قول اهل لغت از باب عمل به شهادت است و ضمن شرائط شهادت در آنها در تعیین معنا دو نفر از آنهائی که عادل هستند نظر دهند.

* مراد شیخ در تمسک به انصاف در این مقام چیست؟

این است که: مراجعه حضرات به قول اهل لغت با اینکه شرائط شهادت در آنها تحقق ندارد، کوچک‌ترین شبهه‌ای ایجاد نکرده و با حجیت آن از باب ظن خاص تنافی ندارد.

* مراد از عبارت (اما فی مقامات یحصل العلم ...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در مواردی که شخص به واسطه اطمینان زیادی که به قول لغوی دارد به مجرد اینکه ببیند فلان لغوی فلان معنا را برای فلان لفظ نقل نموده است اطمینان حاصل می‌کند که مستعمل فیه لفظ همان است که این لغوی ذکر نموده است، بلکه چه‌بسا برایش یقین حاصل می‌شود که این معنا از معانی مسلمه نزد اهل لغت است.

نکته: در این فرض در حقیقت شخص عامل به قطع خود عمل می‌کند نه به ظن مستفاد از قول اهل لغت.

* مراد از عبارت (و اما فی مقامات یتسامح فیها لعدم ...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردی که شخص، مکلف به تحصیل علم به معنای لغوی نمی‌باشد و لذا بدون اینکه خود را به زحمت بیندازد به کلام فلان لغوی عمل کند، یعنی مورد از مواردی است که تسامح در آن رواست.

مثل: مواردی که خطباء و یا وعاظ برای معنای فلان لغت در تفسیر خطبه‌ای از خطب یا روایتی از روایات که مربوط به بیان احکام شرعیه نمی‌باشد به قول لغوی مراجعه می‌کنند.

بدیهی است که رجوع به کلام اهل لغت در این مقام دلالت بر حجیت قول ایشان نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و اما فی مقام انسد فیه ...) چیست؟

مراجعه به قول اهل لغت است در موردی که باب علم به احکام شرعی مسدود است و مکلّف هم ملزم به عمل شده است، ناگزیر راه دیگری جز عمل به ظن مستفاد از قول لغوی ندارد.

نکته: در این فرض نیز حجیت قول لغوی از باب خاص ثابت نمی‌شود، بلکه حجیتش از باب ظن مطلق است.

ص: ۳۰۶

متن:

و لا ـ یتوهّم «انّ طرح قول اللّغویّ الغیر المفید للعلم فی الفاظ الکتاب و السنّة مستلزم لانسداد طریق الاستنباط فی غالب الأحکام» لاندفاع ذلک بانّ اکثر مواد اللّغات الّا ما شذّ و ندر- کلفظ الصّعید و نحوه- معلوم من العرف و اللّغة کما لا یخفی، و المتّبع فی الهیئات هی القواعد العربیّة المستفاد من الاستقراء القطعیّ و اتّفاق اهل العربیّة او التبادر بضمیمة اصالة عدم القرینة، فانّه قد یثبت به الوضع الاصلیّ الموجود فی الحقائق، کما فی صیغة «افعل» أو الجملة الشرطیّة او الوصفیّة- و من هنا یتمسّکون فی اثبات مفهوم الوصف بفهم ابی عبیدة فی حدیث «لیّ الواجد»،(۱) و نحوه غیره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللّسان- و قد یثبت به الوضع بالمعنی الاعمّ الثابت فی المجازات المکتنفة بالقرائن المقامیّة، کما یدّعی أنّ الامر عقیب الحظر بنفسه مجرّدا عن القرینة یتبادر منه مجرّد رفع الحظر دون الایجاب و الالزام؛ و احتمال کونه لاجل قرینة خاصّة یدفع بالأصل، فیثبت به کونه لاجل القرینة العامّة و هی الوقوع فی مقام رفع الحظر، فیثبت بذلک ظهور ثانویّ لصیغة «افعل» بواسطة القرینة الکلیّة.

۱- الوسائل: ج ۱۳، ص ۹۰، ح ۴ من ب ۸ من ابواب الدّین و القرض- سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۸۱۱.

ص: ۳۰۷

ترجمه:

توهم نشود که طرح و رد قول اهل لغت که مفید علم در الفاظ کتاب و سنت نیست مستلزم مسدود شدن راه استنباط در بیشتر احکام شرعیه است، زیرا دفع آن توهم به این است که:

اکثر موارد لغات به جز اندکی از آنها مثل لفظ (صعید) و نظیر آن از طریق عرف و لغت معلوم است.

و آنچه در هیآت ترکیبی (جمله شرطیه، وصفیّه و ...) مورد تبعیت است قواعد ادبی است که از استقراء قطعی و اتفاق ادبا و یا تبادر به ضمیمه اصالهٔ عدم القرینهٔ به دست آمده است و چه‌بسا به واسطه تبادر وضع اصلی و موضوع له حقیقی الفاظ مشخص می‌شود چنانچه در صیغه (افعل) یا جمله شرطیه و یا جمله وصفیه به کمک همین تبادر معنایشان معلوم شده است.

و از اینجاست که حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبیده در حدیث (لی الواجد تحل عقوبته) تمسک می‌کنند.

و غیر این مورد از موارد دیگری که به فهم و تبادر نزد اهل لسان استشهاد و استدلال گردیده است.

و گاهی نیز به‌واسطه همین تبادر، وضع به معنای اعم از حقیقت و مجاز را اثبات کرده‌اند، مثل: تمسک به تبادر در مجازاتی که به قرائن مقامیّه محفوف و مقرون‌اند چنانچه در امر عقیب حظر ادعا شده، خودش به تنهایی و مجرد از قرینه خاص برای رفع حظر است نه ایجاب و الزام، زیراکه تبادر مقتضی این معناست.

و احتمال اینکه رفع حظر، مستند به قرینه خاصه‌ای باشد به کمک اصل (اصالهٔ عدم القرینه) دفع می‌شود. پس اثبات می‌شود که معنای مذکور (یعنی: صرف رفع حظر) به خاطر قرینه عامه است و آن (قرینه عامه) همان وقوع در دنباله حظر است.

در نتیجه:

برای صیغه (افعل) به کمک آن قرینه عامه ظهور ثانوی می‌شود.

یعنی: در مواردی که این صیغه مقرون به قرینه عامه باشد دلالت بر مجرّد رفع منع و حظر دارد.

ص: ۳۰۸

تشریح المسائل

* مراد از عبارت (لا یتوهم ان طرح و قول اللغوی ...) چیست؟

دفع یک توهم است مبنی بر اینکه:

طرح و ردّ قول لغوی و عدم حجیت آن مستلزم بسته شدن راه استنباط احکام نیست هرچند استنباط احکام شرعیه متوقف بر دانستن الفاظ مفرده و یا مرکبه واقع در قرآن و سنّت است، زیراکه دست یافتن به معانی این‌گونه الفاظ منحصر به مراجعه به کتب لغت و یا لغویین نمی‌باشد. بلکه بدون این امر نیز تحقق فهم معانی الفاظ مذکور ممکن است.

* مراد از عبارت (لاندفاع ذلک بان اکثر ....) چیست؟

بیان علت است برای لا یتوهم؛ و تقریر آن چنین است که:

اکثر لغاتی که در کتاب و سنت واقع شده‌اند به استثنای کمی از آنها مثل: لفظ صعید که در آن اختلاف است، به صرف رجوع به فهم عرف معنای آن معلوم می‌شود و از تبادر نزد آنها به آسانی می‌توان بر حقایق آنها اطلاع پیدا نمود.

و در خصوص هیئات ترکیبی مثل: جمله شرطیه، جمله وصفیه، استثنائاتی که به دنبال جمله قرار دارند و امثال این‌ها نیازی به تصریح اهل لغت نمی‌باشد. زیرا برای دستیابی بر مدلول این‌گونه از تراکیب، رجوع به قواعد و قوانین ادبی که از استقراء و اتفاق اهل ادب به دست آمده کفایت می‌کند.

نکته: اگر احیانا در موردی احتمال وجود قرینه برود به نحوی که معنای متبادر به واسطه آن باشد با کمک اصل (اصالهٔ عدم القرینه) دفع می‌شود و بدین‌وسیله موضوع له اصلی به مجرد تبادر اثبات می‌شود بدون اینکه از اقوال و آراء اهل لغت استفاده شود.

* مراد از عبارت (و من هنا یتمسکون فی اثبات مفهوم الوصف بفهم ابی عبیده فی حدیث) چیست؟

شاهدی بر مطلب و مدعای فوق است.

زیرا حضرات در اثبات مفهوم وصف به فهم ابو عبیده تمسک نموده و حدیث (لیّ الواجد تحل عقوبته) را مورد استدلال قرار داده‌اند.

* کیفیت استدلال و نحوه فهم ابو عبیده از حدیث مذکور را توضیح دهید؟

در حدیث آمده است که سائل پرسید: لیّ الواجد، تحلّ عقوبته؟

یعنی: بدهکاری دارم که دارای مال است و می‌تواند قرض خود را بپردازد آیا در فشار قرار دادنش جایز است؟

پاسخ داده می‌شود که: (تحل عقوبته).

ص: ۳۰۹

یعنی: می‌توان او را تحت فشار قرار داد.

حال: ابو عبیـده گفته است که: از کلمه (الواجد) به عنوان وصف می‌توان این معنا را اسـتنباط نمود (عقلا) که آن موردی را که غیر واجد است نمی‌توان تحت فشار قرار دارد.

یعنی: برای اثبات مفهوم در وصف به تبادر ذهنی تمسک نموده است و حضرات اصولیین تبادر و فهم ایشان را ملاک استدلال خود قرار داده‌اند.

* اشکال مستشکل را به‌طور مستقل بیان کنید؟

متوهم یا مستشکل می‌گوید:

۱- بیش از ۹۰٪ از احکام شرعیه از کتاب و سنت به دست می‌آید.

۲- کتاب و سـنّت به زبان عربی بوده و دارای کلمات و عبارات مشـکله‌ای هستند و ما ناگزیریم برای فهم معانی این لغات و عبارات به کتب لغت و دائرةالمعارف‌های عربی رجوع کنیم.

۳- اگر قول لغوی واحد حجّت نباشد، لازم می‌آید دست ما از آیات و روایات کوتاه شود.

۴- اگر دست ما از آیات و روایات کوتاه شد لازم می‌آید که باب استنباط احکام از این دو منبع بسته شود.

در نتیجه: چاره‌ای نداریم جز اینکه به قول لغوی رجوع کنیم و لو مفید علم نباشد.

* نظر شیخ پیرامون این لازم (یا نتیجه) چیست؟

این است که: اللازم باطل و الملزوم منه.

* اگرچه در پاسخهای قبلی توضیح این لازم گذشت و لکن نحوه ابطال آن را مختصرا از نظر شیخ توضیح دهید؟

می‌فرماید:

بـاب العلم نسـبت به لغت مسـدود نبوده بلکه مفتوح است، چرا که بـا وجود این‌همه کتاب لغت و ادبیات عرب که در اختیار ماسـت لزومی ندارد که به قول لغوی واحد رجوع کنیم، بلکه به کتابهای متعدد لغوی در حدی که مفید علم باشد مراجعه می‌کنیم.

* به‌طور کلی الفاظ وارده در کتاب و سنت بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته: ۱- الفاظ، ۲- هیئت.

* هیئت کتاب و سنت خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند: ۱- هیئت مفرد، مثل: اسم فاعل، اسم ... و صیغه (افعل) و ... ۲- هیئت مرکّبه، مثل:

جملات شرطیّه و وصفیّه و یا ...

ص: ۳۱۰

* با توجه به تقسیم‌بندی فوق در چه بخشهائی نیاز به کتاب لغت و ادبیات عرب داریم؟

در سه بخش از جمله: ۱- ماده، ۲- هیئت مفرده، ۳- مرکبات.

* آیا معانی مواد الفاظ برای مجتهدین معلوم است؟ اگر پاسخ مثبت است از چه راهی؟

بله، اکثریت قریب به اتفاق مواد الفاظ، معانیشان برای مجتهدین معلوم و متیقّن است.

حال:

۱- یا از راه نص واضع، که خود بگوید: من این لفظ را وضع کردم برای این معنا.

۲- یا از راه نقل متواتر از قول واضع.

۳- یا از طریق استقراء کامل موارد استعمال لفظ در معانی مختلفه.

* به‌نظر شیخ وظیفه مجتهد در فهم هیئت الفاظ و جملات چیست؟

وظیفه مجتهد در هیئت الفاظ چه مفرده و چه مرکبه از قبیل هیئت مشتقات و جملات شرطیه و غیره:

اولا: رجوع به کتب ادبیات عرب و قواعد ادبیات عرب و اجماع علماء آن است برای دستیابی به معنای الفاظ و هیآت.

ثانیا: دستیابی به معانی الفاظ از راه تبادر به انضمام اصالهٔ عدم القرینهٔ است زیراکه، دلیلی بر حجیت تبادر به تنهائی در دست نیست، لکن از نظر شیخ اصالهٔ عدم القرینه (بر مبنای عقلاء) حجت است.

* در تبیین بحث تبادر در این مقام مثال بزنید.

از کلمه (اسد) حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌کند.

حال: ما شک داریم که آیا این معنا به ذهن عربها عند الاطلاق تبادر می‌کند و یا اینکه معنای مذکور به کمک قرائن خارجیه خاصه به ذهن آنها متبادر است.

و لذا شیخ می‌فرماید:

این قسم را با اصل عدم القرینهٔ تأمین کرده و باز هم به معنای کلام می‌رسیم.

نکته:

۱- گاهی از راه تبادر و اصل عدم قرینه به معنای حقیقی و موضع له اصلی لفظ دست می‌یابیم.

فی المثل: از جمله شرطیه، انتفاء الحکم عند الانتفاء شرط استفاده می‌شود، اصل هم این است که قرینه خارجیه دخالت نداشته باشد، و لذا اطمینان حاصل می‌کنیم که، هیئت ترکیبیه جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد و هکذا جمله غائیّه.

ص: ۳۱۱

۲- و گاهی از راه تبادر و اصل عدم قرینه به ظهور عرفی می‌رسیم و لو به وضع موضوع له اصلی نرسیم.

فی المثل: از امر عقیب حظر مجرّد رفع الحظر تبادر می‌کند نه ایجاب و لزوم.

حال اگر شک کردیم که آیا قرینه‌ای بوده یا نه، اصل عدم القرینه را جاری کرده و ظهور عرفی را نتیجه می‌گیریم و هکذا فی امثالهم.

* مگر وقوع امر عقیب حظر خود یک نوع قرینه مقامیه نیست؟

چرا، و لکن منظور ما در اینجا عدم قرائن خاصّه خارجیّه است با قطع‌نظر از این قرینه عامّه.

* حاصل مطلب چه می‌شود؟

با توجه به مطالبی که گذشت:

در بیشتر موارد با استفاده از قول لغوی مفید علم می‌توان به حکم شرعی رسید و موارد بسیار کمی باقی می‌ماند که ما در فهم معنای آن نیازمند به قول لغوی غیر علمی بشویم.

در نتیجه: این موارد اندک و نادر، سبب حجیت قول لغوی از باب ظن خاص نمی‌شوند.

ص: ۳۱۲

متن:

و بالجملهٔ، فالحاجهٔ الی قول اللّغویّ الّذی لا یحصل العلم بقوله، لقلّهٔ مواردها، لا تصلح سببا للحکم باعتباره لاجل الحاجهٔ.

نعم سیجیء انّ کلّ من عمل بالظّنّ فی مطلق الاحکام الشرعیّهٔ الفرعیّهٔ یلزمه العمل بالحکم الناشئ من الظنّ بقول اللّغویّ، لکنّه لا یحتاج الی دعوی انسداد باب العلم فی اللّغات، بل العبرهٔ عنده بانسداد باب العلم فی معظم الاحکام. فانّه یوجب الرّجوع الی الظّنّ بالحکم الحاصل من الظّنّ باللّغهٔ و ان فرض انفتاح باب العلم فیما عدا هذا المورد من اللّغات، و سیتّضح هذا زیادهٔ علی هذا ان شاء اللّه، هذا.

ترجمه:

مجمل کلام

آنکه: نیاز به قول اهل لغتی که به لحاظ ندرت موارد نیاز، از کلامش نسبت به تعیین معانی الفاظ برای ما علم حاصل نمی‌شود، صلاحیت ندارد که حاجت به آن را، سبب حکم به حجیّت آن قرار دهد.

استدراک

بله، به‌زودی خواهد آمد که هرکسی که در مطلق احکام شرعیه به ظن عمل کند، لازمه این عملش، عمل به حکم مظنونی است که ناشی از ظن حاصل از قول اهل لغت است.

ولی چنین فردی (برای این عمل) نیاز ندارد که ادعای انسداد باب علم در لغات کند (و بگوید:

چون باب علم در لغات بسته شده ناگزیریم به ظن ناشی از قول لغوی عمل کنیم)

بلکه اعتبار و معیار رجوع به قول اهل لغت از نظر وی، انسداد باب علم در معظم احکام شرعی است. زیرا این انسداد موجب رجوع و جواز آن به حکم مظنونی است که از ظن به لغت حاصل شده، هرچند که در غیر این مورد از موارد لغات باب علم منفتح باشد. و بزودی ان‌شاءالله تعالی بیش از این توضیح خواهیم داد.

ص: ۳۱۳

تشریح المسائل

* حاصل فرموده شیخ در متن مذکور به دلیل سوم مشهور چیست؟

این است که:

اولا: احتیاج ما به کلام اهل لغت در نهایت ندرت است به‌طوری که از عدم حجیت قول آنها محذور و خللی لازم نمی‌آید.

ثانیا: کلام ایشان در تعیین وضع الفاظ و بیان معانی حقیقی و مجازی بیش از ظن، موجب حصول امر دیگری نمی‌شود.

در نتیجه: قول لغوی حجّت نیست و صرف احتیاج در موارد نادر مصحّح قول ایشان نمی‌باشد.

* دلیل سوم مشهور در حجیت قول لغوی چیست؟

این است که:

۱- باب العلم نسبت به احکام شرعیه به روی ما بسته است.

۲- به حکم مقدمات دلیل انسداد مطلق الظن در حق ما حجت است.

۳- قول لغوی از جمله ظنون است.

پس: ظن حاصله از قول لغوی حجت است.

* آیا دلیل مذکور نیازی به پاسخ دارد؟

خیر؛ زیراکه بحث ما بر مبنای ظن خاص است و حال آنکه دلیل مزبور بر مبنای دلیل انسداد و ظن مطلق است و بعدا خواهیم گفت که اصل این مبنا باطل است.

* به‌طور کلی ادعا در دلیل دوم و سوم چه بود؟

در دلیل دوم: ادعا این بود که باب العلم به لغت اوّلا و بالذات بسته است و چاره‌ای جز رجوع به قول لغوی واحد نیست وگرنه باب اجتهاد و استنباط احکام بسته می‌شود.

در دلیل سوم: ادعا این است که باب العلم به احکام اوّلا و بالذات بسته است و چاره‌ای جز رجوع به ظن نیست.

* تفاوت این دو ادعا به‌طور خلاصه چه بود؟

این بود که نسبت‌ها عموم من وجه است.

لکن: غالبا انسداد باب علم به لغات مستلزم انسداد باب علم نسبت به احکام است و حال آنکه:

انسداد باب علم نسبت به احکام شرعیّه مستلزم انسداد باب علم به لغت نمی‌باشد.

ص: ۳۱۴

* با توجه به مطالب مذکور منظور شیخ در استدراک موجود چیست و راجع به چه کسی است؟

این است که:

جناب میرزای قمی و پیروان او که در احکام شرعی به مطلق ظن عمل می‌کنند و دلیلشان بر این عمل، انسداد باب علم است می‌توانند به حکم شرعی مظنونی که ناشی از ظن به لغت است عمل نمایند.

لکن جناب میرزا نیز در عمل به قول اهل لغت نیازی ندارد به اینکه مدعی انسداد باب علم در لغات شده و بگوید:

چون راه علم به معانی الفاظ بسته است و لذا محتاجیم که به قول اهل لغت عمل کنیم. بلکه:

نفس انسداد باب علم در احکام شرعی در حق ایشان نیز مصحح رجوع به حکم مظنونی که از ظن به لغت ناشی شده است می‌باشد هرچند که باب علم در لغات نسبت به سایر موارد دیگر باز است.

ص: ۳۱۵

متن:

و لكنّ الانصاف: انّ مورد الحاجة الى قول اللغويّين اكثر من ان يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة او خروجها و ان كان المعنى فى الجملة معلوما من دون مراجعة قول اللّغوى، كما فى مثل ألفاظ الوطن، و المفازة، و التّمر، و الفاكهة، و الكنز، و المعدن، و الغوص و غير ذلك من متعلّقات الاحكام ممّا لا يحصى، و ان لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذورا. و لعلّ هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف فى المطلب، فتأمّل.

ترجمه:

حجیت قول لغوی از نظر شیخ

ولی انصاف این است که: موارد احتیاج به قول اهل لغت (در تفاصیل معانی و موضوع له الفاظ) بیش از حد و حصر است زیرا اگرچه معانی اجمالی لغات برای ما معلوم است (ولی علم به تفصیل آنها) به نحوی که دخول افراد مشکوک یا خروجشان فهمیده شود بدون مراجعه به قول ایشان (لغوی) ممکن نیست. چنانچه در الفاظ وطن، مفازه (بیابان)، تمر (خرما)، فاکهة (میوه)، کنز (گنج)، معدن (مال ذخیره در زمین)، غوص (استخراج اشیاء گرانبها از زیر آب) و غیر این‌ها از متعلقات احکام که قابل احصاء و شمارش نیست، مجبوریم به کلام اهل لغت در کتب آنها مراجعه کنیم. اگرچه کثرت این موارد به حدّی نیست که توقف و رجوع نکردن به قول آنها ایجاد محذور و مشکل کند. بنابراین: شاید این مقدار از نیاز بانضمام ادعای اجماعات و اتفاقات که به‌طور مستفیض نقل گردیده در حجیت قول لغوی کافی است.

تشریح المسائل

* حاصل مطالبی که تاکنون پیرامون قول لغوی گذشت چیست؟

این است که: قول لغوی از جمله ظنون خاصّه‌ای است که از تحت اصل اوّلی (یعنی: حرمت عمل به ظن) خارج است.

* توضیح مطلب فوق از لسان شیخ چیست؟

می‌فرماید: اگرچه در ردّ دلیل دوم مشهور گفتیم که موارد نیاز ما به قول لغوی واحد بسیار کم است ولی انصاف اینست که موارد نیاز به قول لغوی ظنی بسیار زیاد است، چرا؟ زیرا اگرچه ما معنای کلمه‌ای را به‌طور مجمل هم بدانیم و لکن در جزئیات و تفاصیل چاره‌ای جز رجوع به لغت نداریم.

فی المثل: کلمه وطن به معنای محل سکونت و زندگی است.

اما: آیا لفظ وطن تنها اختصاص به وطن اصلی و محل ولادت دارد و یا شامل وطن جدید و محل سکناهم می‌شود؟ یا آیا بعد از قصد اعراض، وطن اصلی از وطن بودن خارج می‌شود؟ یا نه و هکذا در

ص: ۳۱۶

امثله دیگر. و لذا: شاید این مقدار از احتیاج به ضمیمه اجماعاتی که از قول سید و مرحوم سبزواری ذکر گردید در اثبات حجیّت قول لغوی کافی باشد.

* مراد از اصطلاح (فتأمّل) در پایان عبارت چیست؟

این است که: مراجعه به لغت متکفّل برای بیان مفهوم الفاظ مذکور از قبیل وطن یا مغازه ... به نحوی که بتوان میان دخول افراد مشکوکه و خروجشان امتیاز قائل شد، نمی‌باشد. بلکه خود اهل لغت هم غالبا در این وادی متحیرند.

پس: اگر این تقریر، وجه حجیّت قول اهل لغت باشد قابل اعتماد نیست.

به عبارت دیگر:

۱- اجماع منقول به تنهایی حجّت نمی‌باشد.

۲- اگر آن نیاز به قول لغوی به تنهایی می‌تواند دلیل بر حجیت قول لغوی باشد فهو المطلوب و الّا با ضمیمه کردن اجماع فاقد اثر است.

زیرا: اگر اجماع منقول خود حجت نباشد، نیاز به قول اهل لغت هم حجت نباشد، چگونه از انضمام دو لا حجت، حجت حاصل می‌شود.

حاصل مطلب اینکه: دوباره شیخ در اینکه قول لغوی حجت است یا نه تردید می کند.

* به‌نظر شما آیا قول لغوی حجیت دارد؟ به چه دلیل؟

بله، حجیت دارد و به دلیل حکم عقل.

یعنی:

۱- رجوع به عقل نشان می‌دهد که هر جاهلی در مسئله مورد نیازش باید به عالم رجوع کند.

نکته: این حکم عقل مستقل از آن احکام عقلیه‌ای است که مورد اتفاق عقلاء بما هم عقلاء است.

۲- در عبارت (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع ...) تلازم قطعیه وجود دارد و ما از طریق این ملازمه قطعیه حکم شرعی را اثبات می کنیم.

۳- حکم قطعی عقل حجت است و در ما نحن فیه کاربرد دارد.

۴- در باب لغت نیز لغویین عالم به لغات‌اند و طبق موارد فوق باید به آنها مراجعه کرد.

پس: به حکم عقل مستقل، وجوب رجوع جاهل به عالم ثابت است و این حکم عقل نیز حجیت دارد.

بنابراین: بهترین وجه برای اثبات حجیت قول لغوی همین وجه یعنی: دلیل سوم اصولیین می‌باشد.

پایان مبحث ظواهر الفاظ

ص: ۳۱۷

فهرست مطالب

ص: ۳۱۸

ص: ۳۱۹

ص: ۳۲۰

***

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹